IDEAS, PODER Y CONTEXTO

Historia del pensamiento político en Occidente hasta la modernidad

Alejandro Finocchiaro



MATERIAL DE CÁTEDRA

IDEAS, PODER Y CONTEXTO

Historia del pensamiento político en Occidente hasta la modernidad

Alejandro Finocchiaro



Finocchiaro, Alejandro
Ideas, poder y contexto : historia del pensamiento político en Occidente hasta la modernidad / Alejandro Finocchiaro. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Eudeba, 2023.
Libro digital, EPUB - (Material de cátedra / Facultad de Derecho)

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-950-23-3370-0

1. Edad Media. 2. Política. 3. Democracia. I. Título.
CDD 306.2



Eudeba
Universidad de Buenos Aires

Primera edición: mayo de 2023

Editorial Universitaria de Buenos Aires
Sociedad de Economía Mixta
Av. Rivadavia 1571/73 (1033) Ciudad de Buenos Aires
Tel.: 4383-8025
www.eudeba.com.ar

Diseño de tapa: *Silvina Simondet*
Corrección y composición general: Eudeba

Inscripción ley 11.723 en trámite
ISBN edición digital (ePub): 978-950-23-3370-0

A Giordano Bruno,
por no haberse retractado.

Índice de contenidos

Agradecimientos

A Cecilia, el sol infinito que ilumina mis días. A Alejandro y Sophia, el alfa y el omega que justifican mi paso por esta vida. A mi familia, por estar siempre.

Al profesor Edgardo Costa, amigo entrañable que me dio la oportunidad de iniciarme en la docencia y quien a pesar de su anunciado retiro siempre seguirá enseñando.

Al Doctor Horacio Sanguinetti, ejemplo de maestro para muchos de nosotros.

A Miguel De Luca por su lectura atenta y su prólogo.

A todos los profesores con quienes comparto o he compartido cátedra por su esfuerzo y dedicación para enseñar en tiempos difíciles.

A la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de la Matanza, la Universidad de Ciencias Sociales y Empresariales y la Universidad del CEMA por permitirme enseñar en sus claustros.

A todos y cada uno de mis alumnos en todos estos años, por lo aprendido de ellos.

A Matías Morales y Alejandro Perandones por las charlas que ayudaron a desentrañar o dar nuevos enfoques a temas complejos.

A Agustín Dovichi, dispensador del tiempo.

A Andrea Miranda y Romina Rosales por su desinteresada colaboración.

A Walter Cerrudo, amigo, colaborador y profesor, compañero de miles de horas de clases dictadas. Su entusiasmo y colaboración están presentes en cada página de esta obra.

Finalmente, a Eudeba, que sigue siendo un auténtico orgullo como editorial universitaria para todos los que amamos la UBA. Cada persona que allí trabaja es un ejemplo de dedicación y profesionalismo. Siempre les estaré enormemente agradecido.

Prólogo

Miguel De Luca

Revisar la evolución del pensamiento político occidental es un ejercicio arduo y complejo. Presentarlo en formato de libro de un único autor y para un público amplio, no experto pero interesado, es un emprendimiento propio de unos pocos audaces y persistentes. Porque esta solitaria tarea requiere apuntar simultáneamente hacia varios y dispares objetivos de organización y de contenido.

Primero, lograr una exposición panorámica y didáctica que destaque aportes, autores y períodos, que conserve el equilibrio y evite las reiteraciones, que proporcione una guía introductoria en la que, a la vez, pueda reconocerse el aporte original de los pensadores.

Segundo, velar por la unidad argumental, por un hilo conductor resistente a las tentaciones de la ingente cantidad de material bibliográfico que la tecnología de hoy pone a disposición de especialistas y curiosos.

Tercero, traspasar las fronteras de la filosofía política y de la teoría política para adentrarse, cuanto menos, en el territorio de la ciencia política, el derecho, la historia, la antropología y la economía. Es que para comprender el contexto del desarrollo del pensamiento político y entender sus obras más relevantes resulta imprescindible recurrir a otras varias fuentes del conocimiento.

Cuarto, afrontar la selección de los "grandes libros", de los clásicos que serán sometidos a revisión. Arriesgarse más allá de *Política* de Aristóteles, de *El príncipe* de Maquiavelo, de *Utopía* de Moro. Sí, los clásicos. Sobre los que Italo Calvino propone algunas magníficas definiciones tales como "esos libros de los cuales se suele oír decir: 'Estoy releyendo...' y nunca 'Estoy leyendo...'". Esos libros "que cuanto más cree uno conocerlos de oídas, tanto más nuevos, inesperados, inéditos resultan al leerlos de verdad". Esa obra "que nunca termina de decir lo que tiene que decir", que "suscita un incesante polvillo de discursos críticos, pero que… se sacude continuamente de encima".

Quinto, fijar un léxico político básico que facilite el despliegue de los hilos argumentales. Por caso, Orden, Estado, Soberanía, Utopía, Paz,

Legitimidad, Poder, Gobierno, Libertad, Igualdad, Justicia. Un conjunto de conceptos que no tienen un significado único sino que, a partir de una acepción originaria –usualmente ligada al griego o al latín– han evolucionado según el transcurso histórico, el contexto cultural, las creencias religiosas y los marcos ideológicos predominantes. Estos términos, la consideración de su relevancia, la precisión en su definición y la noción de su fluidez, permiten no solamente mantener la atención del lector, sino también explicar tanto el auge y la decadencia de ciertas prácticas políticas como la radicación o el reemplazo de éstas en unas comunidades y no en otras. Basta contrastar, por ejemplo, la democracia de los griegos con la democracia contemporánea, la república en Roma con las repúblicas actuales.

Sexto, tratar a los clásicos con sensibilidad histórica, pero con el cuidado de no ahogar la voz de sus autores. Las grandes obras del pensamiento político están atravesadas por grandes acontecimientos históricos, pero más de una vez, algunas de esas obras han contribuido a la preparación o el desencadenamiento de esos grandes acontecimientos. Esa sensibilidad, sin embargo, no puede encerrar a la obra en su contexto inmediato puesto que esterilizaría toda su proyección hacia el futuro, toda interpretación en otro presente. Por ejemplo, *El Príncipe*. ¿Cómo comprenderlo sin considerar el Renacimiento, la política en Florencia, Girolamo Savonarola, los Médici, los Borgia? Y al mismo tiempo, ¿cómo no tener en cuenta la lectura de Maquiavelo por Antonio Gramsci?

Séptimo, mantener plena conciencia de la diferencia entre un estudio sobre el pensamiento político en Occidente y un estudio sobre la política en esta parte del mundo. Y también el entendimiento de que la mejor preparación para emprender el primero es estar entrenado en la práctica de los segundos.

Octavo, garantizar una perspectiva crítica. Puesto que enseñar sobre los grandes maestros del pensamiento político sin enseñar a la par cómo criticarlos es una pobrísima versión de esos pensadores. Porque entre sus obras existen aquellas imperfectas, desiguales, sesgadas. Entonces, justamente, una lectura crítica contribuye a comprender por qué son grandes maestros.

A Alejandro Finocchiaro, congratulaciones por *Ideas, poder y contexto*. Al público con esta obra entre sus manos, ¡a disfrutar de la lectura!

Introducción

Esta obra contiene la historia del pensamiento político en occidente desde los primeros tiempos de la humanidad hasta el inicio del renacimiento en este volumen y desde la modernidad hasta nuestros días en el siguiente.

Cada una de las instituciones políticas, jurídicas y estructuras sociales que moldean nuestro estilo de vida, nuestros valores, nuestra idiosincrasia, constituyen el resultado de milenios de ideas en conflicto y sus superaciones, sus avances y retrocesos y justamente de ello trata este libro: de los pensadores que dieron origen a esas ideas, de los contextos en los que las desarrollaron y de los procesos que originaron.

Toda manifestación de poder, a lo largo de la historia, ha necesitado ser legitimada por una serie de ideas que, desarrolladas en palabras, símbolos y costumbres dieron origen discursos que permitieron su aceptación social. En otras palabras, las ideas instituyen a través de ciertos medios discursos legitimadores de aquello que es "pensable" en un momento y lugar determinados. Cuando se trasciende esa "finitud de lo pensable" se está en presencia de aquello que llamamos revolución.

Por supuesto que no todos los pensadores que veremos en esta obra han sido revolucionarios en el sentido grandilocuente del término. Maquiavelo es el ejemplo por excelencia en esa categoría. Otros han producido incisiones más o menos profundas en la línea del pensamiento político occidental y han generado avances significativos para configurar nuestro mundo, algunos por el contrario han inducido retrocesos notables pero que finalmente han provocado reacciones que permitieron a la humanidad continuar en la conquista de las libertades políticas de las que hoy gozamos. También hemos incluido, en algunos casos, pensadores que se han limitado a describir y explicar determinadas realidades, sirviendo entonces como propaganda y consolidación de una matriz de pensamiento. Lo dicho, sirve para explicar a quién lea estas páginas el criterio usado para la elección de los pensadores estudiados, aunque por supuesto concordamos con Harold Bloom (2001), en que a la postre, todo canon posee una cuota de arbitrariedad a la que no podemos sustraernos.

En este libro, hemos otorgado una importancia singular a los contextos históricos en los que los pensadores desarrollaron su obra, por ello, en general al comienzo de cada libro el lector encontrará una descripción detallada del momento en que se estaban generando las ideas de que se trate y luego, al comenzar cada autor, una breve biografía del mismo y su época. Claramente, para entender a Marx, es necesario conocer el tremendo impacto que la revolución industrial generó en el siglo XIX en las estructuras políticas, económicas y sociales y todo ello en la vida cotidiana de los individuos; en resumen, de haber nacido un siglo antes Marx no hubiese conocido un paisaje con fábricas y proletarios y jamás hubiese escrito *El Capital*. Otro tanto podemos decir de Lutero, sin el advenimiento del cambio de mentalidad colectiva que supuso el humanismo y su consecuencia el renacimiento, posiblemente, el monje agustino hubiese terminado en la hoguera como muchos de sus ilustres predecesores.

A tenor de lo dicho es claro que pensadores y contextos se influyen recíprocamente. Cada uno de los autores que veremos ha sido influido por el clima de época que le tocó vivir y que de una u otra manera lo condicionó favorable o desfavorablemente. Ciertos acontecimientos históricos, analizados en sus profundas complejidades, crean condiciones de posibilidad para desarrollar determinadas ideas que, quizás, en otro momento y lugar no hubiesen sido siquiera imaginables. Hizo falta un extenso proceso de siglos para que, luego de las guerras médicas en Atenas, surgiera el breve pero decisivo experimento democrático. Las crueles guerras civiles inglesas dieron el marco para que Hobbes en el siglo XVII desacralizase el poder en la justificación de la monarquía absoluta; sólo cien años antes habría sido ejecutado por mucho menos que eso. Pero también los pensadores modifican su entorno y lo condicionan; así y siguiendo con la Inglaterra del siglo XVII, la teoría del contrato con la cual Hobbes quitó a dios del medio sirvió para que una generación después John Locke construyese las bases del liberalismo político y la monarquía parlamentaria. Pensadores y contexto se influyen recíprocamente aunque por supuesto sus efectos muchas veces se manifiesten en forma mediata.

Es verdad que en el mundo de hoy la aceleración histórica hace que en un mundo, en donde a través de un pequeño dispositivo podamos enviar un mensaje en cualquier formato, los procesos adquieran una aceleración muchas veces difícil de asimilar para el ser humano. También es verdad que esos mismos procesos históricos son muchos más prolongados mientras

más pretérita sea la época estudiada, pero lo que no puede negarse es que las ideas desencadenan hoy tanto como ayer consecuencias que influyen en el devenir de la humanidad. En esta obra, por ejemplo, el cristianismo es estudiado desde su dimensión política y social sin incursionar en el terreno teológico. Sin embargo y a través de un prolongado proceso de marchas y contramarchas, casi cuatro siglos después de su aparición, Agustín de Hipona, mediante su obra intelectual coloca los cimientos de casi mil años de dominación política cristiana en occidente.

Todos los pensadores trabajan sobre condiciones ideales, sobre un molde perfecto podríamos decir, en donde sus teorías encajan a la perfección. Por ello muchas veces solemos advertir la enorme tensión generada cuando algunas ideas pretenden ser llevadas a la práctica concreta y colisionan allí con las condiciones de posibilidad reales. De hecho podríamos decir que en algunos casos como el de Tomás de Aquino, nuestros autores no previeron que sus ideas pudieran posteriormente ser reinterpretadas o reelaboradas y en otros contextos justificar exactamente lo contrario a aquello para lo cual fueron pergeñadas. Finalmente en otras situaciones hemos tenido que equilibrar la tensión entre el intelectual y el hombre de acción, como ha sido el caso de Maquiavelo, Tocqueville o Max Weber.

Es necesario realizar algunas consideraciones para una mejor comprensión de esta obra. En primer lugar, toda información histórica debe ser entendida en contexto a los fines de no caer en el anacronismo histórico, mal que aqueja a esta época. En tiempos pretéritos, y diría inclusive hasta fines del siglo XIX y en algunas dimensiones casi hasta nuestros días, la humanidad no poseía la misma escala axiológica que sostenemos hoy; lo que a nosotros nos parece aberrante era a los ojos de los antiguos por lo menos políticamente aceptable. La justificación que un humanista como Aristóteles hace de la esclavitud nos puede dar una medida de lo que intentamos decir. Por otro lado, también es importante resaltar que todo tipo de medida o proporción proveniente de escritos de la antigüedad poseen un valor metafórico o simbólico, muy lejos de la exactitud y rigurosidad del siglo XXI; el pueblo de dios no pasó cuarenta años vagando por el desierto sino mucho tiempo. Por otra parte, las dataciones de épocas remotas siempre son aproximaciones.

Hemos tomado conceptos amplios de términos como cultura y civilización a los efectos de ser más abarcativos en esta obra y no menos. También hemos jugado hasta una época en donde hemos considerado

conveniente no hacerlo, con la confusión entre los conceptos de mitología, religión e inclusive en algunos momentos primigenios también con el de magia.

Cuando citamos de fuentes primarias, las citas cortan el párrafo. Cuando trabajamos con fuentes secundarias las citas se encuentran inmersas en el párrafo.

Finalmente, esta obra, que resume más de treinta años de estudios, está dirigida no sólo a estudiantes universitarios sino también a todas aquellas personas que sientan un genuino interés en comprender cómo la humanidad ha evolucionado en su pensamiento, siempre en busca de lograr la ampliación de sus libertades políticas y sus derechos. Ese y no otro es el principio rector del pensamiento humano; la búsqueda incesante de la libertad.

Libro primero
Los orígenes

Preludio

Hace cerca de 4500 millones de años surgió nuestro planeta y durante los siguientes mil millones de años comenzarían a aparecer los primeros organismos vivos en manifestaciones sumamente primitivas. Ca de dos millones de años atrás puede situarse la aparición del *Homo habilis*, una evolución del género *Homo*, así llamado porque podría haber confeccionado instrumentos líticos y hacer uso de ellos. Si bien existen indicios de la capacidad de iniciar fuego hace medio millón de años, su uso cotidiano se generalizó hace 300.000 años. Un poco antes de esas imprecisas fechas, el *Homo* había evolucionado hacia la especie *neandertal* en Europa y el Cercano Oriente y posteriormente y también por evolución aparece el *Homo sapiens* en África, que se expandió luego a otros continentes hasta que, entre los años 35000 a 30000 a. e. c., quedaron como únicos representantes de su género, ante la desaparición de los neandertales.

El *Homo sapiens* –es decir, nosotros, los seres humanos– se encuentra viviendo en el período Cuaternario, que "ocupa tan solo el 0,046 por ciento de la historia de la Tierra" (Benito, 2017: 40) y se divide en dos épocas: por un lado, el Pleistoceno, que se inició con el Cuaternario y culminó hace 10.000 años y, por otro, el Holoceno, que comenzó entonces y es la época en la que vivimos en la actualidad. Durante el Pleistoceno, se sucedieron varias glaciaciones, es decir, episodios de fuertes enfriamientos en los cuales la Tierra quedó a merced de enormes capas de hielo, la última de las cuales, llamada glaciación Würm, comenzó hace más de 100.000 años y que dio lugar al Holoceno.

Las distintas glaciaciones –que comenzaron alrededor del 600000 a. e. c.– captaron agua de los océanos, que llegaron a descender casi cien metros y se trasladaron a tierra firme, con lo cual aumentó el nivel de hielo y el consecuente frío. El *Homo* tuvo entonces, a la fuerza, que adquirir nuevas costumbres y hábitos. Por ejemplo, ya no podían, como sus antepasados, pasar la noche arriba de los árboles, sino que debieron ingeniárselas para construir viviendas con palos, piedras y pieles o, más seguramente, buscar el abrigo y refugio de las cuevas. Así se fue generando la percepción del

hombre prehistórico como el hombre de las cavernas, con todo lo que ello implicó desde todo punto de vista: biológico, su vida de relación, su visión y comprensión del entorno que y, a medida que lentamente evolucionó, sus primeras manifestaciones de índole cultural, social y espiritual.

El dominio del fuego, ya que no su descubrimiento, constituyó posiblemente el avance más significativo del *Homo* en la prehistoria remota, pues este recurso no solo le proveyó luz y calor, sino también la posibilidad de cocer sus alimentos, lo cual, en algunos casos, como el de la carne, los hacía más tiernos, y en otros, como los del trigo o el arroz, a partir de entonces se volvieron ingeribles y digeribles, además de significar la eliminación de bacterias y parásitos (Asimov, 2013).

Hasta ahora hemos hablado del género *Homo* como un ascendiente del ser humano actual, el cual apareció en el planeta 2.500.000 años atrás, y también hemos mencionado algunas de sus especies, sobre las que volveremos más adelante. Sin embargo, estimamos que hacen falta algunas precisiones antes de abocarnos al tema objeto de esta obra, que no es sino cómo se fueron construyendo los distintos sistemas de poder político en la historia humana y las ideas que los sustentaron. La primera de ellas tiene que ver con los criterios usados por los paleontólogos para distinguir un *Homo* de un antropoide y saber así que estábamos en presencia de uno de nuestros antepasados. Con respecto a ello, Eiroa manifiesta que "La respuesta se encuentra en los caracteres óseos que ponen de manifiesto determinados detalles acerca de la estructura general del individuo: la erección de la figura y los cambios que con ella se relacionan, la construcción de la columna vertebral, de la pelvis y de los huesos largos de las extremidades, las manos, los pies, que se adaptan a una determinada forma para caminar erguidos o para aprehender con precisión" (2014: 150).

La segunda precisión imprescindible es que la evolución del género *Homo* no se gestó en una línea de descendencia directa, es decir que no hubo una evolución lineal en la cual una especie desaparecía para dar lugar a la siguiente, sino que coexistieron en la Tierra varias especies humanas (Harari, 2016) como, por ejemplo, los neandertales y los *sapiens*, de los que tratará el primer capítulo de este libro.

Capítulo I
El camino hacia la humanidad

1. La revolución cognitiva

El concepto que lleva como título esta sección ha sido utilizado en términos históricos por el israelí Yuval Harari (2016) para marcar la primera de las grandes revoluciones de las que ha sido protagonista el *Homo sapiens* en su devenir.

Para este autor, dicha revolución se desarrolló entre los años 70000 a 30000 a. e. c. y consistió en nuevas maneras de pensar y comunicarse. En mayor o menor medida, todos los animales poseen un lenguaje y la capacidad de transmitir información entre los miembros de la misma especie. La gran diferencia que incorporó el *sapiens* fue la capacidad de transmitir información compleja, o acerca de cosas que no existen. En resumen, “solo los *sapiens* pueden hablar de tipos enteros de entidades que nunca han visto, ni tocado, ni olido” (Harari, 2016: 37).

Ello permitió al ser humano una comprensión más acabada de su entorno, gracias a la información que podía recoger y transmitir, además de planificar y llevar adelante acciones complejas, como, por ejemplo, organizar una cacería. Por otro lado, comenzó a tener la capacidad de lograr una mayor cohesión de los grupos gracias a la posibilidad de establecer relaciones sociales duraderas y estables.

También ha sido fundamental en su desarrollo crear y transmitir conceptos que no tienen existencia en la realidad, como, por ejemplo, religiones, naciones y otros tipos de “realidades imaginadas”. Se abrió así la posibilidad, mediante creencias comunes, no solo de amalgamar grupos de personas, sino de que se incorporara en ellas el sentido de pertenencia. De todo ello surgió, por otra parte, la posibilidad cierta de transmitir esas creencias y valores, que pudieron ampliarse a un número cada vez mayor de individuos que cooperaban entre sí para el logro de objetivos comunes.

Por otro lado, otra consecuencia no menos importante de la revolución cognitiva ha sido el avance de la técnica, que, basada en una adecuada información de las posibilidades que otorgaba cada entorno y contexto, le permitieron al *sapiens* la resolución de muchas cuestiones, no solo de su vida cotidiana sino también de su supervivencia.

Información del entorno que puede ser transmitida a otros individuos, avances en las técnicas, cohesión grupal, planificación, cooperación y objetivos comunes pusieron al *sapiens* en un nivel de superioridad con respecto al neandertal. Se supone que estos últimos desaparecieron de la Tierra alrededor del año 30000 a. e. c., aunque los estudios históricos todavía no se ponen de acuerdo respecto de las causas que pudieron haberlos llevado a la extinción. Lo cierto es que, a partir de ese momento, el *sapiens* quedó solo en el planeta como el último grado de evolución del género *Homo*.

2. Desarrollo del *Homo sapiens*

El momento en que el *sapiens* se convierte en el ser humano actual frente a la extinción del neandertal coincide en alguna medida con el período llamado Paleolítico superior debido al descubrimiento de una nueva técnica lítica localizada básicamente en territorios de la actual Europa, (1) aunque también se han realizado hallazgos que atestiguan su distribución en zonas de África, Asia oriental y el Próximo Oriente. Toda esta etapa se desarrolló durante la última de las glaciaciones, en este caso, exactamente con la denominada Glaciación Würm, que se extendió hasta el 10000 a. e. c. De allí que el hombre haya debido sobrevivir en la antesala de la civilización en un clima extremadamente riguroso en un paisaje muchas veces muy similar al desierto polar con escasos recursos bióticos. Solamente en el sur de dicha región existieron algunos pequeños bosques. Este panorama comienza a variar a partir del 18000 a. e. c., cuando las temperaturas lentamente toman una curva ascendente. También vale aclarar que aún en los períodos más fríos existieron algunos intervalos de mejora en el clima.

En esta época se acelera el ritmo histórico, crece la población en zonas del oeste y sur de Europa y comienzan a aparecer innovaciones

tecnológicas, en su diversidad y uso en las industrias óseas, líticas y laminares. También surgen distintos tipos de habilidades y nuevas estrategias, gracias a la información recogida en el entorno para procurarse caza y alimentos. Por otra parte, se verifica una más amplia variedad y regionalización cultural, así como un marcado desarrollo de las manifestaciones artísticas. Finalmente, y no menor, es la manifestación tanto de una mayor precisión cronológica como de una mayor conciencia del mundo funerario (Eiroa, 2016).

Todos los grupos humanos de este período se encontraban mejor equipados para desenvolverse en su medio que las especies anteriores. Ello, no solo por su capacidad en la elaboración de utensilios y herramientas con las que poder confeccionarlos, sino también debido a la invención de artefactos mecánicos sencillos que potenciaban la fuerza muscular, como el arco y el lanzador de venablos (Gordon Childe, 1992).

El ser humano vivía en cuevas y abrigos de cualquier especie, naturales o creadas por él y, a medida que el clima se fue templando, también al aire libre. Sus grupos estaban mejor estructurados, posiblemente con alguna forma imprecisa de organización social que excedía al término moderno de familia, aunque desconocemos sus características exactas. En término medio, estos agrupamientos no excedían las cincuenta personas, aunque, a medida que la revolución cognitiva avanzaba, se creaban lazos que permitían la ampliación de este número para ir dando paso a las primeras comunidades humanas. El promedio de vida no superaba los treinta y cinco años aproximadamente, y era muy elevada la mortalidad infantil; las principales causas de muerte eran las infecciones y los traumatismos.

El conocimiento de los hábitos y costumbres de los animales que constituían su dieta, la ruta de las manadas, así como la capacidad de planificar y nuevas técnicas de caza orientaron su búsqueda básicamente a animales como renos, ciervos, cabras y otros que permitían obtener su sustento con riesgos menores. Se han encontrado en cuevas y otros yacimientos arqueológicos restos de perros datados hace alrededor de 14.000 años, lo cual supone su domesticación posiblemente a partir del lobo. De allí el ser humano seguramente comprendió la posibilidad de domesticar otro tipo de animales y estos cazadores-recolectores, ya con el clima más templado, también se convirtieron, en algunas zonas de Europa y Oriente próximo, en pastores, aunque las fechas al respecto son inciertas. Lo mismo sucedió con la recolección de frutos cuando se ahondó en la

comprensión de los ciclos estacionarios. De hecho, y ya cerca del fin del Pleistoceno y la última glaciación, el hombre posiblemente invirtiera muy poco tiempo diario en la procura de su dieta.

A medida que el hombre pudo desarrollar cada vez más actividades al aire libre, aunque aún le costase pensar su vida fuera de las cuevas, fueron apareciendo nuevas industrias de lo cotidiano; por ejemplo, surgieron artesanos que comenzaron a aplicar técnicas específicas y refinadas, lo cual supuso una cierta distinción social (Eiroa, 2014). Así, por ejemplo, la industria textil, que le permitió llevar ropas más adecuadas, y la construcción de viviendas que, aunque al principio eran usadas cuando las condiciones climáticas así lo exigían, cada vez fueron habitadas en forma más permanente.

Un importante rasgo de la evolución humana lo constituyen las primeras manifestaciones artísticas de los cazadores-recolectores. Han llegado hasta nosotros representaciones de animales o seres humanos talladas en piedra u otros elementos como madera y aún marfil, pinturas y bajorrelieves en paredes y techos de sus cuevas. Contornos más gruesos y burdos en las primeras esculturas, trazos borrosos dibujados con los dedos que sugieren más antigüedad que los más delicados dibujos de las cuevas de Altamira nos legaron detalles y momentos, no solo de las vidas de los artistas y sus comunidades, sino también de las creencias que tenían.

En este tipo de arte del Paleolítico superior –ya sea el rupestre dentro de las cuevas o sobre otros soportes, como piedra, marfil o barro cocido–, hay un predominio de la pintura, el bajorrelieve y el grabado. Con respecto a sus motivos, en general se trata de escenas de caza o de la vida diaria de la comunidad, así como figuras humanas de vientre redondeado, posiblemente femeninas, indicativo de un fuerte culto a la fecundidad. En los casos de escenas, vale decir que estas, muchas veces, son razonablemente interpretables. Las explicaciones acerca de la naturaleza de estas manifestaciones artísticas son muchas y muy variadas, desde el “arte por el arte”, hasta otras de índole mágica para propiciar determinados eventos en los cuales y por medio de determinados rituales podía no solo esperarse una buena caza, por ejemplo, sino la multiplicación de la especie cazada que constituía el sustento humano. En otros casos, también se han intentado explicaciones cuasirreligiosas, de acuerdo con las cuales, las cuevas eran entendidas como lugares sagrados para la celebración de ceremonias e

incluso como espacios de tránsito para rituales chamánicos, cuestión que será tratada más adelante.

En cuanto a su sistema de creencias espirituales, existe una posición prácticamente unánime en el sentido de atribuirles a estos grupos humanos concepciones animistas. El animismo consiste en adjudicarle, a todo lo existente en el cosmos, conciencia y vasos comunicantes con el ser humano. También se piensa en aquellas cosas que no tienen materia como los espíritus. Según Harari, “Los animistas creen que no hay barreras entre los humanos y otros seres. Todos puede comunicarse directamente mediante palabras, canciones, bailes y ceremonias” (2016: 71). De hecho, era común entender que, para estas comunidades de cazadores, la muerte del animal se asemejaba a un rito en el cual el o los espíritus animales velaban para que se matara en la medida en que al hombre le era necesario el alimento (Eliade, 2010). Es posible, de acuerdo a los restos de antiguas representaciones y sitios funerarios, que se tuviese un profundo respeto por los muertos y, en algunos casos, que se practicase el culto a los antepasados y que, aún sin comprender la real trascendencia, se intuyese la idea de la reencarnación del ser humano muerto en forma de animal (Benito, 2017). También se encontraba sumamente extendido el culto a la fertilidad, simbolizado en la figura de la mujer; así “El misterio del cuerpo femenino es el misterio del nacimiento, que es también el misterio de lo no manifiesto en la totalidad de la naturaleza” (Baring y Cashford, 2005: 27). Viene al caso resaltar que no estamos hablando de una religión propiamente dicha, sino de diferentes creencias, rituales y cultos. Tampoco sabemos demasiado en qué consistían sus celebraciones, ni a que espíritus veneraban con exactitud, sino que constituyen supuestos muy vagos.

Todo este sistema de creencias del hombre paleolítico terminaría derivando en distintas formas y concepciones de rituales y fórmulas mediante las cuales aquel pretendía dominar las fuerzas de la naturaleza que podríamos llamar magia y que en especial y en los primeros tiempos, seguramente fue utilizada para procurar alimentación, fecundidad y protección tanto frente a eventuales enemigos como a las misteriosas fuerzas del cosmos mismo. James Frazer, en su icónica obra *La rama dorada* (1992), se refiere a este tipo de actividad como magia simpatética, la cual básicamente se divide en dos principios básicos: por un lado, que lo semejante produce lo semejante, y a este principio lo llamó “ley de semejanza”; por otro, que las cosas que una vez estuvieron en contacto

siguen influyéndose mutuamente a la distancia, aún después de haber perdido todo contacto físico, y a este segundo principio lo denominó “ley de contagio”. Con respecto a la ley de semejanza, el mago o chamán –es decir, aquel que domina la magia– entiende que puede producir el efecto deseado imitándolo; un ejemplo típico de ello es, en vísperas de una batalla, la confección de muñecos de barro o cera del enemigo, para luego destruirlos de la misma manera que se esperaba fueran destruidos aquellos de carne y hueso en la contienda real. En términos de la ley de contagio, quien propicia los efectos mágicos entiende que lo que se haga con un objeto material que estuvo en contacto con una persona la afectará de igual manera haya o no este objeto formado parte de su propio cuerpo; una forma simple de entender este principio es la creencia de que la suerte de una persona depende del tratamiento que tenga su cordón umbilical una vez separado del cuerpo. Finalmente, cabe agregar que la ley de semejanza producirá lo que llamaremos “magia homeopática”, y la ley de contagio, “magia contaminante”.

Más allá de la efectividad que la actividad mágica pudo haber tenido en la vida del ser humano en el Paleolítico, lo cierto es que la idea de un hombre que pudiese poseer el arte de dominar tanto las fuerzas naturales como las humanas se extendería hasta la época histórica y se constituiría en una lógica organizadora y justificadora de determinadas formas de poder.

3. Jefatura y poder en las primeras formas de organización humana. De la fuerza a la magia

Contamos con nociones bastante imprecisas acerca de las primeras formas de organización humana. Es cierto que cuando hablamos de la revolución cognitiva dejamos establecido que, a través de conceptos compartidos, sumados a una forma amplia de comunicación, los grupos humanos lograron aumentar su número, a diferencia de los animales gregarios, que rara vez sobrepasan la centena. Sin embargo, épocas, magnitudes, lugares y formas apenas pueden establecerse con alguna precisión y, en general, son fruto de inferencias. El panorama general de su vida es harto difícil de reconstruir, y los hechos concretos, prácticamente irrecuperables. De su estructura social y política, así como su ordenamiento

en temas como la propiedad privada, o la monogamia, o el incesto, apenas conocemos algo.

Ahora bien, partiendo de todo aquello de lo cual no tenemos precisiones o ignoramos, sí inferimos, como ya se ha dicho, que el *sapiens*, devenido único representante humano, pudo haber tenido alguna forma de organización más allá de lo que entendemos por familia en el Occidente actual. Pensemos en seres humanos que, aun siendo cazadores y recolectores, permanecían por generaciones viviendo dentro de cuevas y solo salían a enfrentar un mundo hostil para lograr su sustento. También que, sobre el fin del Paleolítico, incluso cuando ya la vida al aire libre se hizo más frecuente y luego casi permanente, el hombre debía enfrentarse permanentemente tanto a fuerzas de origen natural como animal, incluidos posiblemente otros grupos humanos con los que disputaban alimento o territorio. Es posible entonces que la más primitiva forma de asociación humana haya sido la horda (Sánchez Viamonte, 1962), es decir, una especie de comunidad rudimentaria y precaria en cuanto a las vinculaciones que unían a sus integrantes.

La horda tal vez tuviese como objetivo la mera supervivencia del grupo, la consecución de alimentos, protección y reproducción. Aquí todavía no hay una comunidad con vínculos estables de ningún tipo, pero sí tuvo que haber aparecido la lógica de la jefatura y quizá el primer discurso legitimador del poder en la historia humana: el de la fuerza. En estas primeras agrupaciones que aparecen en la humanidad y en un mundo sumamente adverso conjeturamos que los primeros hombres deben haber valorado a aquellos de entre sus pares cuyo vigor y presencia de ánimo, así como su fortaleza y resistencia física le conferían autoridad frente a los demás en la consecución de sus fines. Seguramente ello vino acompañado de obvias comparaciones con determinadas especies de animales que también poseían atributos similares, y esta precaria simbología derivó en una especie de culto al jefe. Tampoco estaríamos errados al afirmar que esta forma de manifestación y justificación del poder debió producir liderazgos inestables a partir de las muy probables disputas que habrían tenido lugar, o bien por la sucesión de un jefe muerto o bien en ocasión de surgir eventuales competidores al líder en un momento determinado. Aunque lo dicho anteriormente puede darnos una idea de suma fragilidad en este tipo de autoridad, lo cierto es que ella perduró durante un larguísimo proceso hasta que el hombre evolucionó hacia formas más complejas a la hora de

justificar sus estructuras sociopolíticas. Por otra parte –y ello se verá a lo largo de esta obra–, el concepto de fuerza a la hora de legitimar diferentes regímenes políticos –aunque, por supuesto, con argumentos más sutiles y refinados que la mera fortaleza física– lo volveremos a encontrar con frecuencia en la historia de la humanidad, incluso hasta nuestros días.

Si bien algunos autores clásicos, como Jellinek (1943), consideran dudoso que la primaria organización humana haya sido la horda, tampoco aventuran otras teorías demasiado diferentes, por las imposibilidades ya estudiadas. Posiblemente hacia el fin del Paleolítico, el fruto de esta evolución haya sido el clan y posteriormente la tribu. Es de destacar que ya aquí las estructuras relacionales son más estables y existe una idea más acabada de la autoridad. Una de las consecuencias de ello es que en estas comunidades más organizadas se necesitaba un discurso más elaborado y de menor precariedad que la mera fuerza. La humanidad encontró entonces en la práctica de la magia –que, como se ha narrado en el apartado anterior, comenzó a ser frecuente en los últimos milenios del Paleolítico– una manera intelectualmente más sofisticada de explicar sus estructuras sociales y justificar el poder.

Ya hemos hablado de la figura del mago, chamán o hechicero como aquella persona que dominaba las artes mágicas practicadas en favor o en contra de sus semejantes. Esto podía circunscribirse simplemente al ámbito privado, aunque, sin embargo, también existía una práctica a la que “podemos denominar magia pública, esto es, la hechicería practicada en beneficio de la sociedad en conjunto. Siempre que las ceremonias de esta clase se observen para el bien común, es claro que el hechicero deja de ser meramente un practicón privado y en cierto modo se convierte en funcionario público” (Frazer, 1992: 71). De hecho, la posición de estos funcionarios irá evolucionando desde la popularidad y preeminencia hasta, en muchos casos, adquirir las facultades y autoridad de la jefatura, y aún la figura del rey.

Para una mejor comprensión de este fenómeno, simplemente reflexionemos que estos grupos humanos dependían, para su alimentación, salud y protección, de las características del contexto en que vivían. Frente a una sequía que agostaba la vegetación y mataba de sed a los animales, estos hombres no tenían a su alcance tiendas de comestibles para poder adquirir lo básico para su sustento; igualmente, frente a un accidente o enfermedad, no cabía la posibilidad de ingresar a un centro de salud para

ser tratado. Simplemente, morían. Entendamos entonces la lógica posición de superioridad que alcanzaban los magos o chamanes que, con sus prácticas o ritos, podían provocar la lluvia salvadora o que, mediante alguna mezcla o infusión pudiesen aliviar un dolor o curar alguna patología. Eran simplemente vistos como personas que podían dominar nada menos que a la naturaleza, gente a quien obedecían las fuerzas en apariencia inexorables del cosmos. Frente a tamaña demostración de poder, en un contexto en el que eran más las preguntas que las respuestas, ¿cómo no obedecer a aquel que puede someter a su voluntad al mundo mismo?

Ahora bien, ¿quiénes eran estos hombres? ¿Qué tipo de poderes o habilidades poseían en realidad? En esencia, podríamos convenir en que la magia posee una lógica similar a nuestra moderna ciencia, es decir, idénticas causas producirán los mismos efectos. Según Frazer, "En ambas, la sucesión de acaecimientos se supone que es perfectamente regular y cierta, estando determinadas por leyes inmutables, cuya actuación puede ser prevista y calculada con precisión" (1992: 75). Por supuesto, dicho esto, también sabemos que, en un caso, existe una metodología que permite realizar afirmaciones científicas y que, sin extendernos en el particular, los efectos logrados son el resultado de la corroboración de leyes inalterables, como, por ejemplo, la ley de gravedad. En el caso de la magia de la que hablamos aquí, las prácticas, procedimientos y rituales dependían de infinidad de cuestiones azarosas, las cuales hacían que no siempre se verificase en la realidad el efecto buscado. De hecho, aún en los casos en que ciertos efectos podían alcanzar una cierta regularidad, ello se debía más a observaciones y comprensión de determinados fenómenos que a la magia misma.

Con respecto a quienes lograban este tipo de posición de prestigio y poder en estas primigenias comunidades, podemos conjeturar que lo han sido hombres no solo ambiciosos sino, y por sobre todo, aquellos de ingenio más agudo, los más perspicaces y observadores. Personas que lograban una mayor comprensión del entorno sin comunicar a los demás sus secretos, ya que allí radicaba la fuente de su poder. El hecho de lograr una clara inteligencia sobre los fenómenos meteorológicos, señales tales como el sentido del viento, el color de las nubes, el vuelo o la emigración de determinadas especies animales, las propiedades de algunas plantas o los ciclos estacionarios, sumados al brillo de ceremonias, ritos y conjuros, colocaban al hechicero, mago o chamán, claramente por encima en la escala

social de sus crédulos compañeros. La magia se transformó en una forma abreviada de hacerse con el poder (Gordon Childe, 1992).

De esta forma, se fue construyendo un nuevo discurso que justificó el poder, la capacidad de mando y las estructuras sociales alrededor de estos funcionarios, que alcanzaban muchas veces gran influencia e incluso la potestad del jefe, del rey o similar. Así como anteriormente la fuerza había otorgado una autoridad que permitía a estos cazadores-recolectores protegerse de las influencias ajenas a él, así la magia avanzaría demostrando que, además, el hombre puede dominar a la naturaleza y aún a otros hombres; comenzó a mandar sobre su entorno, sobre el cielo y la tierra, sobre las aguas, las cosechas, el mundo animal, las enfermedades e incluso la muerte. De hecho, los rituales de ascensión y vuelo a partir de trances y éxtasis fueron comunes en esta época, auspiciadas por el chamán, lo cual le permitió al hombre sobrepasar su mera condición humana (Armstrong, 2005).

El poder se organizó entonces a través del eje discursivo que la magia proporcionaba. Argumentos poderosos sostenían esta nueva legitimación: el hombre, a través de sus jefes, podía domeñar las fuerzas del cosmos, muchas veces ajenas, casi siempre desconocidas. Seguir a aquellos que ostentaban tremendo imperio era también participar en la idea del dominio del entorno y de la propia vida. Es cierto que toda esa legitimidad se basaba en la impostura y el engaño, aun cuando en algunos casos, como el de las plantas medicinales, existiera un principio de veracidad en la causa y el efecto, pero que siempre eran atribuidos al mago. La cuestión se suscitaba cuando la magia no surtía el efecto deseado. Sin embargo, todo discurso ordenador de una sociedad lleva en sí mismo, incorporado, el antídoto o la explicación de su ineficacia. La culpa entonces de la falencia mágica recaía generalmente en algún o algunos miembros de la comunidad, ya fuera en su carácter subjetivo o en acciones o actos que pudiesen haber tornado ineficaces los ritos mágicos; un claro ejemplo podría ser el caso de los guerreros que no se purificaban antes de un combate o que mantuvieron relaciones carnales con sus mujeres cuando ello estaba vedado antes de la batalla. En circunstancias extremas recaía en el propio hechicero, a quien se acusaba de haber perdido sus dotes, o cuando la tribu entendía que otro mago más poderoso anulaba sus conjuros. Es del caso observar que en las circunstancias descriptas no se dejaba de creer en el discurso mágico, que

permanecía intocado, sino en el propio chamán, o se atribuía la culpabilidad a miembros del grupo.

En algunos casos, el arte mágico hacía invocación de espíritus que, como se ha visto, constituía un sistema de creencias de índole animista. A medida que la humanidad fue evolucionando, comenzó a comprender determinados procesos abstractos, como por ejemplo, el fenómeno de las fases de la luna, entendiendo que en la fase de la luna nueva esta no dejaba de existir sino que había una transformación que puede haber asociado posiblemente a un proceso de regeneración entre vida y muerte. Este lento desarrollo de la comprensión de aquello que materialmente no existía en lo concreto iría dando paso a la conciencia religiosa o divina. La magia del Paleolítico superior es antecedente de la religión. Sin embargo, como estudiaremos a continuación, un discurso no sustituirá violenta y abruptamente a otro, sino que ambos convivirán durante un largo período hasta que sea la lógica divina la que se termine por imponer.

---

1. El Paleolítico es el primer período de la Edad de Piedra o de la piedra tallada y se extendió aproximadamente entre los 2500000 años a. e. c. hasta el 12000/10000 a. e. c. En él se distinguen cronológicamente tres fases: inferior, medio y superior. El Paleolítico superior comenzó alrededor del 40000 a. e. c.

Capítulo II
El camino hacia la civilización

1. Revolución agrícola: primeras sociedades humanas. Surgimiento de los proto-Estados y primeras nociones de gobierno. Organización política y social

El fin de la época glacial marca también el final del Paleolítico. Este hecho, producido aproximadamente entre el 10000 y el 8000 a. e. c., estuvo marcado por una alteración del clima que modificó sustancialmente el paisaje: el bosque sustituyó a la estepa y la fauna se retiró gradualmente hacia el sur de Europa. Por supuesto que este proceso no se verificó de la misma forma y al mismo tiempo en todas partes, y las teorías acerca de las causas que originaron el Neolítico o Edad de la Piedra nueva son muchas y diversas y no son objeto de esta obra. De hecho y según Eiroa, los historiadores deben tomar todas estas causas y "conciliarlas" aunque, como no hablamos de un corte abrupto sino de un proceso, el orden de prelación en el que mismo se dio sería el siguiente: "(1) El proceso ocurrió en diversas partes del mundo en forma independiente; (2) pero para que pudiera producirse se requerían unas condiciones previas de cierto nivel de desarrollo cultural y tecnológico y un medio ambiente adecuado; (3) sin embargo, el proceso fue lento, diacrónico y desigual y requirió una larga etapa de experimentación en todos los sentidos; (4) pero, una vez producido, ya no hubo regresiones y los logros obtenidos se expandieron por todas partes" (2014: 280).

Las transformaciones a que dará lugar esta nueva relación del hombre con su entorno, dentro de los límites geográficos que nos hemos propuesto estudiar, se iniciaron en la fértil Media Luna alrededor del 8000 a. e. c., y en la actual región de Europa balcánica alrededor de un milenio después. Hasta ese momento y al igual que desde la aparición de los primitivos homínidos, más de dos millones de años antes, la humanidad había subsistido recogiendo aquello que la tierra proveía naturalmente y cazando en las

oportunidades en que podía hacerlo. La domesticación de animales y el descubrimiento de los ciclos que permitieron desarrollar la agricultura supusieron un cambio fundamental en la relación humana con su medio; el hombre comenzó a dominar la materia y consecuentemente fue descubriendo y adoptando nuevas tecnologías. Posiblemente podamos ya comenzar a hablar de una economía elemental pero revolucionaria, pues el ser humano, a partir de un proceso de continua experimentación, comenzó a tener control sobre el abastecimiento de sus alimentos.

Esta transformación de la naturaleza por el hombre es probable que haya comenzado por la relación con el mundo animal; sabemos que hace 12.000 años, las cabras fueron domesticadas en lo que hoy conocemos como el Próximo Oriente, (1) a ellas les siguieron otras especies a lo largo del tiempo, como la oveja, el cerdo y el buey. Por supuesto que esto no hizo a los humanos sedentarios, sino que siguieron recolectando y cazando, pero también necesitaban desplazarse en busca de lugares de pastoreo. Sin embargo, a partir de este proceso pudieron acceder a la leche y a algunos de sus derivados y, con una palabra que comenzaremos a ver con más frecuencia, también al consumo de carne. Esa palabra es *planificación*.

También las primeras siembras y recolección de cereales van a darse entre el 9000 y el 8000 a. e. c. quizás en los territorios que modernamente ocupan Siria, Israel, Líbano, Jordania e Irak. La cebada y el trigo posiblemente fueron los primeros cereales susceptibles de ser apropiados con este proceso y, más allá de la ingesta del grano tostado, el hombre descubrió que podía triturarlos y convertirlos en harina, lo cual dio lugar entonces a otros derivados, como ya vimos que pudo hacerse a partir de la ganadería.

Ya dijimos que aún antes de que el hombre se hiciese agricultor existían algunos conglomerados que podían denominarse aldeas, pero que no necesariamente tenían una vida permanente. La humanidad comenzó a asentarse en forma estable cuando, descubiertos los ciclos naturales de la agricultura, entendió que podía autosustentarse en materia alimentaria. La curva poblacional se disparó y la humanidad creció desmesuradamente; al respecto y solo en referencia al cultivo de trigo, Harari manifiesta que este cereal “proporcionaba mucha más comida por unidad de territorio, y por ello permitió a *Homo Sapiens* multiplicarse exponencialmente” (2016: 101). Pero, si bien es verdad que esta nueva situación proporcionaba al género humano una más que razonable seguridad en cuanto a su subsistencia, no es

menos cierto que, a partir de la consolidación de este proceso, el hombre debió comenzar a utilizar el tiempo de otra manera: la siembra, el cuidado y la cosecha requerían trabajo, el cual también se extendía a otros procedimientos, como la construcción de lugares de almacenaje y su posterior guarda; la distribución posterior, la construcción de mecanismos de defensa y muchos otros quehaceres constituyeron el precio a pagar por las nuevas certezas adquiridas. Anteriormente ya habíamos expresado que, en esta nueva situación, el antiguo cazador-recolector debió dedicar mucho más tiempo a su sustento y posiblemente con una dieta mucho menos variada que antes.

Por otra parte, esta nueva vida en comunidad contribuyó a crear hábitos, costumbres, idiosincrasias, ritos funerarios, ornamentos, armas, herramientas propias de cada uno de estos agrupamientos, y a agudizar el ingenio creando nuevas técnicas para mejorar la vida común; las diferentes manifestaciones de la cerámica en cuanto recipientes de almacenamiento y otros usos o la fabricación de tejidos son un buen ejemplo de ello. Esto dio lugar a la aparición de entidades culturales diferentes y asincrónicas que posteriormente se diseminarían y esparcirían en contacto con otras.

La sedentarización que trajo aparejada la revolución agrícola produjo enormes cambios sociales. Más allá de que seguramente las primeras tierras de labranza pudieron ser comunes, con el paso del tiempo, la estabilidad lograda daría paso a las primeras formas tanto de propiedad privada como de espacios compartidos por todos quienes habitaban una aldea. También aparecen tanto las primeras manifestaciones rígidas de la división del trabajo como jerarquías y las primeras nociones acerca del gobierno, ya no solo en manos de un jefe, rey o hechicero, sino de una organización algo más compleja, que pudiese coordinar los esfuerzos comunes: la tarea agrícola ganadera en sí misma, todos los elementos y procedimientos auxiliares a ella, una cierta distribución de las construcciones y de los sistemas de defensa, pues la intensificación de la producción va a dar lugar a excedentes que no solamente podían almacenarse para épocas de carestía sino también comenzar a ofrecerlos a otras agrupaciones humanas. En definitiva, vuelve a aparecer nuevamente la palabra planificación, porque ya no se trata de sobrevivir, sino de vivir y de pensar hacia el mañana. En la revolución agrícola aparece entonces la idea de futuro, que no existía en las hordas del Paleolítico que vivían el día ya que, al depender absolutamente

de las variaciones naturales, no podían prever ni programar hacia el futuro adelante.

La vida de estas primitivas comunidades tuvo que ser organizada pues, aunque fuera en forma mínima en tareas de producción, defensa de aquellos grupos todavía nómadas a quienes tentaban la posibilidad de alimento seguro, coordinación de actividades comunes, rituales mágico-espirituales y en la confección de primigenias reglas básicas de convivencia que seguramente fueron surgiendo a través de la práctica y la costumbre. A esta altura, es importante destacar que todavía estamos haciendo referencia a pequeñas aldeas, asentamientos posiblemente de unas cuantas familias numerosas y todas ellas con fuertes lazos parentales (Liverani, 2012). Las estructuras sociales se basaban generalmente en los cabezas de familia y, si bien las jerarquías no eran tajantes en cuanto a rangos, las jefaturas estaban dadas por la lógica patriarcal, aunque seguían teniendo gran importancia los magos y/o sacerdotes. Es menester aclarar que en estas primeras organizaciones aldeanas, donde primaba lo local, aún la clase dirigente tenía poco peso en la política y el culto. A medida que la población aumentaba y la tecnología evolucionaba, estas agrupaciones irían dando paso al fenómeno de urbanización al crear las primeras ciudades de la historia con una mayor complejidad en sus estructuras políticas, económicas y sociales.

2. Aparición de lo divino como explicación del universo. La nueva legitimación del poder

Una de las mayores paradojas de esta época radica, dentro del proceso de lento pero enorme desarrollo que experimentaba el hombre al conseguir dominar a la naturaleza y asegurarse así no solo su sustento, sino la capacidad de orientar sus acciones hacia el futuro, en la pérdida la confianza en sí mismo para mantener y acrecentar ese dominio.

Una nueva forma de explicar el mundo y de legitimar el poder más allá del hombre se iría dando paso, conviviendo primero con, y suplantaría después a la magia como explicación ordenadora del cosmos. Efectivamente, entre la magia y la religión no existió una cesura abrupta, sino un gradual y lento cambio de paradigma, teniendo en cuenta que todavía en esta obra, y salvo precisas aclaraciones, el paso del tiempo se

estima en siglos o quizás en milenios, con lo cual la datación de un suceso resulta en ocasiones sumamente vaga.

Por un lado, y a medida que la humanidad comenzaba a conocer determinados procesos, como los ciclos de las cosechas y la periodicidad de las lluvias o las propiedades que determinadas raíces y plantas podían tener sobre algunas patologías, el área de influencia del mago o chamán se fue estrechando al ser develado el velo que teñía de sobrenaturales sus acciones. También la ineficacia reiterada de muchos de sus conjuros y rituales convencieron a las comunidades de que ya no debía serles otorgada la preeminencia que se le había dado en el pasado. Por supuesto, ello mermó considerablemente los poderes políticos de los hechiceros, aunque durante muchos siglos continuaron poseyendo algunos privilegios y ascendiente en sus sociedades junto con los sacerdotes en la confusión que entremezcló magia y religión durante un largo período. La magia es anterior a la religión, pero, aunque sus lógicas son sumamente diferentes, la una es antecedente de la otra. No debemos olvidar que una de las funciones de los chamanes consistía en la invocación de determinados espíritus de la naturaleza.

El hombre, que había logrado notables avances desde el punto de vista material e incluso cultural, comenzó a sentirse solo y pequeño ante la enormidad de la creación. Frente a aquellas fuerzas del universo que no comprendía y mucho menos podía controlar, la magia ya no ofrecía soluciones; ello implicó claramente "El reconocimiento de la impotencia humana para influir en gran escala sobre el curso de la naturaleza" (Frazer 2003: 85).

Ahora bien, si a pesar de que ni magos ni hechiceros poseían los poderes que otrora se les atribuían, pero determinados fenómenos –tanto afortunados como aciagos– seguían sucediendo, ellos debían ser producidos y controlados por otro tipo de seres sobrenaturales y poderosos, mucho más poderosos que el hombre y a los que entonces habría que propiciar.

La construcción humana de lo divino, de lo sobrenatural, de aquello que no puede percibirse sensorialmente pero que, sin embargo, tiene poder sobre el universo entero puede explicarse por varios factores, además de la caída en desgracia del discurso mágico. Por un lado, como ya se ha dicho, entre las creencias animistas del ser humano del Paleolítico superior se encontraban aquellas relativas a espíritus asociados a los animales, a las plantas, las rocas y básicamente todo lo existente. Sin embargo, esos eran

espíritus a los que el hombre consideraba en un pie de igualdad consigo mismo; los respetaba, pero, mediante determinados ritos o fórmulas, se creía capaz de derrotarlos o de adquirir poder sobre ellos. La revolución agrícola supuso además, para la humanidad, la absorción de muchísimos fenómenos y un cambio de contexto y condiciones tan diferentes de la época paleolítica que despertaron una gran espiritualidad, que "aportó a las personas, un concepto completamente diferente de sí mismas y de su mundo" (Armstrong, 2005: 47).

Otro factor también heredado del Paleolítico y no menos importante –de hecho, podríamos decir esencial en la creación del concepto divino– es la facultad de pensar en modo abstracto. Baring y Cashford (2005) entienden que es posible que el hombre desarrollase la habilidad para hacerlo a partir de la comprensión de las cuatro fases lunares, es decir cuando descubrió que a las tres visibles debía agregarse una más, la luna nueva que, aunque no visible, existía, posiblemente asociada a un fenómeno de regeneración. También Childe (1992), al hablar de las pinturas en cuevas, manifiesta que el ser humano podía entender la idea de un ciervo en forma abstracta y simbolizarlo al dibujarlo de una forma más general sin tener presente al animal. Lo trascendental de este paso dado por la humanidad, consistente en el pensamiento abstracto, es la facultad de concebir la idea de aquello que no es visible y que, en algunos casos, no ha visto nunca.

Un punto de vista menos sutil en su teoría de los "ordenes imaginados" que permiten cohesionar a las sociedades es el de Harari, quien dice que "Cuando la revolución agrícola abrió oportunidades para la creación de ciudades atestadas e imperios poderosos, la gente inventó relatos acerca de grandes dioses, patrias (…) para proporcionar los vínculos sociales necesarios" (2016: 122).

La aparición del fenómeno divino no puede datarse en forma precisa, salvo que tuvo lugar durante la revolución agrícola en el Neolítico. De hecho, continúa siendo difícil explicar la similitud en las estructuras de sus elementos y relatos primigenios, como, por ejemplo, aquellos que aluden a la creación, a la fertilidad, al inframundo o a sus rituales en contextos geográficos y culturas diferentes. A la teoría psicológica que tempranamente expuso Frazer (2003), consistente en que ello se debe a que en circunstancias similares los hombres tienden a pensar y actuar en idéntica o parecida forma, Campbell contrapone una tesis consistente en que "en determinados momentos y determinados lugares, históricamente

determinables, se habrían producido importantes transformaciones culturales cuyos efectos se habrían difundido por todos los confines de la tierra; y que junto con ellos se habrían transferido constelaciones de motivos y sistemas mitológicos asociados" (2012: 97). (2)

En resumen, la humanidad, que protagonizaba en ese momento una de las grandes revoluciones de su historia, elaboró un discurso para explicar el universo circundante a partir de la existencia de seres sobrenaturales y superiores a él mismo. Desde ese momento, el hombre comenzó a depender absolutamente de lo divino y de sus manifestaciones concretas: los dioses a quienes había que propiciar o apaciguar mediante diferentes ceremonias, oraciones, rituales, sacrificios o acciones. A diferencia del discurso de la fuerza o aún el de la magia, en los cuales la humanidad dominaba a las fuerzas cósmicas, aquí resigna su destino a la noción de lo sobrehumano. En la opinión de Frazer, "su antiguo comportamiento libre se transforma en la más abyecta postración ante los misteriosos poderes invisibles y su más apreciable virtud es someter a ellos su voluntad" (2003: 85).

Si una cosmovisión tiende a explicar todos los fenómenos y sucesos universales, también lo hará con las formas de organización humana y centralmente con el poder. Podríamos decir de esta manera que, al surgir la noción de lo divino como cosmovisión, también habrá surgido el discurso que, al desarrollarse en variadas manifestaciones a lo largo del tiempo, legitimará el poder durante casi toda la historia humana.

3. Sociedades matriarcales, inicio y decadencia

Previamente al paso que nos llevará a estudiar la manera en que la explicación divina y sobrenatural del mundo justificará y legitimará de diferentes formas el poder y las relaciones sociales a partir de desarrollos cada vez más elaborados y sutiles, es interesante observar una experiencia que, limitada en principio a un área geográfica determinada, tuvo consecuencias en el tiempo más allá de su posterior declinación, y aún en el espacio, al expandirse más allá de su primigenia zona de influencia. Nos referimos a las sociedades matriarcales o, quizá más correctamente, no patriarcales, que se desarrollaron en lo que Marija Gimbutas (2014)

denominó “La vieja Europa” entre el 7000 y el 3500 a. e. c. aproximadamente.

Si bien es cierto que ya desde el Paleolítico superior la imagen de “lo femenino” estaba asociada a la fertilidad, la vida y los ciclos de regeneración, no es menos cierto que a partir del descubrimiento de la agricultura, con su promesa de sustento periódico, las tareas de la tierra cobran un aspecto casi sacramental y la inferencia entre el vientre dador de vida humana y la madre tierra de la cual nacían las espigas fue obvia desde el principio. De hecho, y según Baring y Cashford, “Las mujeres y la sacralidad femenina se elevan a primera categoría. Desde el momento en que las mujeres toman parte decisiva en el cultivo de las plantas, se convierten en las dueñas de los campos cultivados, lo cual eleva su posición social y crea instituciones características, como, por ejemplo, la matrilocación, por la que el marido quedaba obligado a vivir en la casa de su mujer” (2005: 71-72).

En un área ubicada desde el Egeo hasta el Adriático incluidas las islas y que por el norte llegaba hasta las actuales República Checa, sur de Polonia y oeste de Ucrania, incluida la franja costera turca, los antiguos y pequeños poblados a los que hicimos alusión en el apartado anterior comenzaron a desarrollarse hasta convertirse en pequeños centros urbanos. En ellos podían vivir algunos miles de habitantes, que generaron una cultura razonablemente autónoma, cuyo centro era la figura de una diosa que encarnaba el principio y centro de todo como dadora de vida y fertilidad. De hecho, aquellos viejos héroes masculinos del Paleolítico que protegían a su comunidad, se vuelven ineptos y comienzan a retirarse frente a la fuerza arrolladora de esta diosa que periódicamente vence a la muerte regenerando la vida obteniendo el sustento para los suyos y restaurando la armonía y el equilibrio (Armstrong, 2005).

Esta gran diosa tenía, por supuesto, variadas asociaciones y sus consecuentes representaciones. Las más obvias son las relacionadas con la vegetación y la agricultura, quien velaba por la siembra y a quien se le ofrecían las “primicias” es decir, los primeros frutos de la cosecha. Pero también se la representaba como una luna, que compartía con la tierra la maravilla de la regeneración o resurrección periódicas; se instaló así la concepción de un tiempo circular en el que todo lo muerto volvía a nacer y al contrario. Otras representaciones de esta diosa estaban dadas por las figuras de distintos animales, como la cierva, la osa o la serpiente, siempre

en relación con toda la simbología que hacía sagrada la vida. La sexualidad, por supuesto, tenía una importancia muy grande, y a pesar de que la posición de lo masculino ya no era dominante, por supuesto que sus atributos no eran ignorados. Si el elemento femenino simbolizaba la tierra, la lluvia hacía las veces del elemento masculino que producía la unión que aseguraba la renovación de la existencia. Incluso, tanto llegó a representar en estas culturas la imagen de la diosa, que en ella se hallaban subsumidas ambos principios, masculino y femenino, en una especie de hierogamia o matrimonio sagrado.

Las representaciones y restos arqueológicos que poseemos de estos pueblos sugieren la existencia de una vida sencilla, pacífica y hasta podría afirmarse que próspera. Sus deidades no portaban armas de ningún tipo, así como tampoco las sepulturas de sus jefes, las cuales, por la ausencia de lujos, sugieren una relación poco jerárquica y estratificada en la que el vínculo con lo divino no sugería obediencia alguna basada en el temor. De hecho, un análisis de sus necrópolis sugiere una gran igualdad entre hombres y mujeres, tanto en el aspecto de su última morada como en las posesiones halladas en ellas, lo que indica claramente una sociedad de tipo no patriarcal (Baring y Cashford, 2005).

Por otra parte, constituían sociedades de carácter matrilineal, es decir, en las que tanto la herencia como la descendencia se transmitían a través de la madre. (3) Además, las mujeres ocupaban un lugar central en todo tipo de ceremonias de carácter religioso, en especial en lo relativo a los ritos y en la confección y elaboración de los objetos de culto y ornamentales que tanta importancia tenían en estos menesteres.

Estas culturas prosperaron sin sobresaltos entre el 6500 y el 4500 a. e. c., hasta que en sucesivas oleadas, comenzaron a ser invadidos por unos pueblos posiblemente provenientes de las estepas de los ríos Dniéper y Volga. Eran gentes de armas, nómadas y pastores en general, que habían domesticado el caballo, lo cual les permitía desplazarse a gran velocidad, y que no pudieron resistir la tentación que les llegaba de estas florecientes poblaciones. Algunos autores denominan a estas tribus como kurganes, y penetraron en la zona geográfica que ya hemos delimitado como la vieja Europa en tres oleadas de invasiones entre el 4500 y el 3000 a. e. c. aproximadamente. Adoraban a los dioses guerreros del cielo, y guardaban costumbres sumamente jerárquicas y patriarcales. Lo cierto es que, en el curso de algunos siglos, se establecieron en estas áreas e impusieron su

cultura; así desplazaron a la anterior civilización, y en algunos casos, prácticamente la eliminaron. Los pueblos que durante milenios habían rendido culto a la diosa, de índole agrícola, sedentaria y pacífica, no pudieron hacer frente a estos invasores, que hacían de la guerra un culto y que luego continuaron su expansión hacia el sur abriendo rutas para posteriores invasiones.

Toda la cultura lunar referente a la diosa, con el paso del tiempo, fue reemplazada por el panteón masculino y solar de los kurganes. Sin embargo, en algunos casos se lograron algunas mixturas complejas que fueron transmitidas a culturas posteriores, y también es verdad que la diosa y sus atributos culturales sobrevivieron bajo diferentes formas en las mismas u otras áreas geográficas, como Isis, en Egipto; Asherat, en Siria; Inanna en la Mesopotamia; o Hera, Deméter o Afrodita entre los griegos.

---

1. Con Próximo Oriente nos referimos a las tierras septentrionales de Europa que bordean el Mediterráneo oriental, el mar Caspio y el golfo Pérsico.

2. Vale resaltar que, en la obra citada, Campbell cita como ejemplo de esta teoría de la difusión el caso de Mesopotamia a mediados del siglo IV a. e. c., es decir, en una época bastante posterior a la que trata este capítulo.

3. Esta costumbre, muy lógica en la Antigüedad, seguramente tenía su razón de ser en que, en sociedades donde la promiscuidad sexual era habitual, siempre existía la certeza acerca de la identidad de la madre respecto de una persona, aunque no así del padre. En el caso de las jefaturas o sucesión de reyes, esta recaía en el yerno del rey, es decir, en aquel sujeto que desposaba a su hija, y no en su hijo varón, quien debía concertar un matrimonio de estas características para ocupar ese rango. Esta costumbre subsistió en el tiempo aún después de la decadencia de estas sociedades “matriarcales”. En la mitología griega posterior, por ejemplo, Menelao se convierte en rey de Esparta al desposar a Helena, hija terrenal de Tindareo, su anterior rey. Por otra parte, algunos reyes de Roma también accedieron a esa dignidad por esta vía.

Libro segundo
Lo divino como manifestación de poder

Preludio

Anteriormente hemos narrado cómo la aparición de la agricultura inició un lento proceso de sedentarización humana, con la consecuente aparición de los primeros poblados. Estos, aunque pequeños, requerían de una organización del trabajo que aún no existía y de mínimas jerarquías. Además, la acumulación de excedente propició que el hombre pudiese tener noción de futuro y planificarlo. También hablamos de otro proceso de vital importancia, como fue la aparición del concepto divino, tanto en la explicación de los fenómenos del universo como en la cohesión de los grupos humanos y la legitimación del orden social y el poder.

A partir del 6000 a. e. c. aproximadamente, algunas de esas pequeñas comunidades campesinas protagonizaron aquello que Gordon Childe (1992) llamó la "revolución urbana", y se convirtieron en ciudades densamente pobladas, con industrias y comercios que se tornarían, con el paso del tiempo, en ciudades Estado. Todo ello se habría dado sobre el final del Neolítico y la Edad del Bronce. (1)

Es comúnmente aceptado que, en Occidente, el primer atisbo civilizatorio –es decir, aquel Estado en el que una sociedad ha avanzado hasta el punto de construir ciudades y el género de vida que allí se desarrolla– se inició en lo que se denomina la "fértil Media Luna" o el "creciente fértil". Sus límites estaban señalados por la desembocadura de los ríos Tigris y Éufrates, en la actual República de Irak, subiendo hacia el norte hasta las tierras de Armenia e Irán, curvándose hacia el sur de Turquía en Anatolia y luego descendiendo por la costa del Mediterráneo hacia el sur por lo que es hoy es el territorio que ocupan Siria, Líbano, Israel y Jordania. Justamente entre el Tigris y el Éufrates surgieron las primeras ciudades a las que podemos darles el nombre de tales. Durante muchos siglos, los agricultores que allí vivían dependieron de las lluvias y las bondades del clima para poder obtener agua suficiente para sus sembradíos. Cuando comenzaron a establecerse cerca de las corrientes fluviales, este problema se solucionó en parte; tiempo después, el ingenio humano le daría una solución más permanente, al construir canales de riego y acequias que le

permitieron aprovisionarse de agua y almacenarla. En principio, en la Mesopotamia, (2) las construcciones eran de barro, lo cual las hacía poco durables, y no era infrecuente que una inundación sepultase por completo un poblado y que luego se volviese a construir sobre los restos del pueblo anterior. El dominio de las aguas merced a los canales, las acequias, los pozos y terraplenes disminuyó notablemente ese riesgo y brindó una mayor estabilidad y consecuentemente, el crecimiento que permitió el gran paso hacia las ciudades.

La historia de estos centros urbanos que llegaron a contar ya en el cuarto milenio a. e. c. con entre 4000 a 10.000 habitantes, comenzó en la desembocadura de los ríos Tigris y Éufrates y se fue expandiendo hacia el norte. Entre las ciudades más tempranas aparece Eridu, y luego Uruk, Ur, Lagash. En esta región, entre el 4000 y el 3300 a. e. c., se establecieron pueblos nómadas que conquistaron estas urbes, lo que dio comienzo a la civilización sumeria, lo que dio comienzo a la civilización sumeria, en el valle de Summer (Pirenne, 1967).

Las nuevas ciudades necesitaban un nuevo sistema sociopolítico. El viejo sistema tribal de jefatura patriarcal ya no podía ordenar a una sociedad que, al crecer, había difuminado los vínculos parentales; surgió entonces la necesidad, no solo de la figura de un líder, sino también la de una organización más especializada y compleja. En un desarrollo diacrónico fueron apareciendo las figuras de los reyes, cuyos orígenes, en algunos casos, se remontaban a héroes míticos. En algunos casos, elegidos, y en otros, por sucesión dinástica. Lo cierto es que apareció en la historia la figura de la ciudad-Estado, es decir, la ciudad como unidad política.

Si bien no existe una idea clara de la procedencia de estas tribus, ellas pudieron haber emigrado desde los montes Zagros en Irán o desde las orillas del mar Pérsico; lo cierto es que encontraron ya una civilización establecida, y a partir del momento en que comprendieron las costumbres y modo de vida de las ciudades a las que habían invadido, comenzaron un largo camino de progreso.

Los sumerios poseían ya la noción de la divinidad y propiciaban a los dioses. De hecho, con el paso del tiempo y las relaciones pacíficas o no con pueblos de distintas etnias, dieron inicio al desarrollo de una mitología de caracteres complejos de donde surgieron muchos de los mitos que luego pasarían a formar parte de la narrativa divina de otros panteones, como el griego. La importancia de la relación con los dioses se veía reflejada en que,

en cada una de estas ciudades, el templo era el centro sobre el cual giraba la urbe, y en el surgimiento de un clero o casta de sacerdotes de carácter profesional que refinarían los rituales del culto del dios del que se tratase en cada ciudad. El templo también reflejaba su importancia en cuanto a la centralización del poder económico y político. Muchos reyes cumplían también funciones religiosas y, como se verá en el capítulo siguiente, los dioses, el templo y los sacerdotes serían de vital importancia en la legitimación del poder gobernante. Generalmente, en estos santuarios se almacenaban los excedentes de las cosechas y, en algunos casos, se transformaron en entidades dadoras de crédito, es decir, en una especie de "bancos" de la Antigüedad. Otra mirada sobre la estima en que los sumerios tenían a sus templos es que, a medida que progresaron en la arquitectura y desarrollaron de algún modo una especie de ingeniería civil, estos se volvieron más grandes e imponentes; el relato bíblico de la Torre de Babel es un buen ejemplo de esta percepción.

Poco a poco, la región mesopotámica fue convirtiéndose en una tierra de ciudades ordenadas, con una jerarquía social establecida por una elite capacitada, que producía excedentes de riqueza y podía movilizar grandes contingentes humanos. Ello llevaba de suyo no solo una amplia capacidad organizativa sino también de una redistribución de riqueza que, según Foster y Foster (2011), no pudo ser llevada a cabo por medio de la coerción, sino debido a una base ideológica que descansaba en la religión como medio no económico para la regulación de la producción y distribución.

Entre la época del ingreso de los primeros pueblos nómadas que establecieron el país de Sumer hasta su decadencia y posterior desaparición de la historia, un poco después del 2000 a. e. c., (3) los sumerios desarrollaron la primera civilización que puede atribuírsele a Occidente. Fueron dominadores y establecieron grandes centros urbanos, comenzando por Eridu hasta la magnífica Uruk y otras ciudades que, como Ur, Nippur, Lagash, Umma, tuvieron a lo largo de distintas dinastías, su momento de apogeo. Fueron también dominados por otros pueblos, como los acadios, de lengua semítica, y los Guti, que en gran parte asimilaron la cultura sumeria; y luego de una breve resurrección, su devenir histórico culmina con la aparición de otros pueblos de lengua semítica llamados amorreos.

Durante el transcurso de casi dos milenios, los sumerios fueron la primera luz civilizatoria occidental, los primeros que incorporaron el concepto de ciudad y, en palabras de Kriwaczek, "el Estado centralizado, la

jerarquía de las clases sociales, la división del trabajo, las religiones organizadas, la construcción de monumentos, la ingeniería civil, la escritura, la literatura, la escultura, el arte, la música, la educación, las matemáticas, la ley (…) los vehículos con ruedas y los barcos de vela (…) la metalurgia" (2010: 33). Más allá del evidente entusiasmo del historiador austríaco, que quizá atribuye a esta cultura cuestiones tan discutibles como la invención de la escultura, lo cierto es que su aporte sería decisivo para el avance y progreso de Occidente. De todas ellas, hay dos que serían centrales en el posterior desarrollo del pensamiento político: la religión, en forma más estructurada que aquellas manifestaciones que vimos en la primera etapa del Neolítico, y la escritura.

Ya hemos hablado de la pasión que los sumerios sentían por sus templos y santuarios, así como de la formación de una clase sacerdotal profesional, lo cual nos habla de una religión ya organizada. Para ellos, el templo era el palacio del dios y representaba la *imago mundo.* (4) Sin embargo, sus ideas religiosas se mantuvieron siempre en permanente evolución, ya fuera por causas internas como la aparición de un héroe rey o algún suceso digno de memoria, o por el contacto y consecuente influencia de otros pueblos, esencialmente el acadio, de lengua semítica. De hecho, podríamos decir que las creencias religiosas constituyeron una especie de fusión o simbiosis sumero-acadia, aunque sus aportes deben estudiarse por separado debido a su significación creadora (Eliade, 2010).

No es materia de esta obra adentrarse en los vericuetos de la mitología de estos pueblos, sino aclarar brevemente algunas cuestiones relacionadas con la explicación del mundo que ella proporcionaba, así como la justificación que daba a determinada forma de organización social. En el capítulo siguiente se discurrirá sobre su relación con aquellos discursos que justificaban el poder. Su religión estaba estructurada en base a los mismos mitos que luego organizarían otras narrativas mitológicas: una primera tríada representativa del cielo, la atmósfera y la tierra, la cuestión de las aguas primordiales como fuente de vida, el *hieros gamos* o matrimonio sagrado, la noción de paraíso y el drama de caída, el descenso al inframundo, la creación de la humanidad y otros relatos que ofrecían al hombre explicaciones acerca de su universo. De hecho, y más allá de las similitudes con otras mitologías, hay algunos episodios, como el del diluvio universal magníficamente relatado en la Epopeya de Gilgamesh, que a partir del siglo V a. e. c. formaría parte de la Torá judía, que claramente fue

transmitido por contacto entre pueblos y tendía a explicar un fenómeno natural. Lo mismo podría decirse del relato de la supervivencia del rey acadio Sargón, arrojado a las aguas y luego rescatado, en alusión al mito de Moisés o de Rómulo y Remo, como explicación mítica de una estirpe de poder.

La escritura reconoce como antecedente las primeras marcas dejadas en la arcilla aún blanda posiblemente como firma de autenticidad y garantía. Esas marcas evolucionaron hasta convertirse en un sello cilíndrico en Uruk que podía reproducir signos o escenas que, luego de cocer la arcilla sobre las que se trabajaba, se convertían en tablillas de mayor durabilidad. Cuando se pasó de las imágenes a signos que podían reproducir ideas, los sumerios comenzaron a grabar esos signos con un instrumento filoso que producía una marca triangular, en forma de cuña y por eso la primera escritura humana se llamó cuneiforme. Ello ocurrió cerca del año 3000 a. e. c. y se consideró tan importante, que se convirtió en el hito que separó la prehistoria dentro de la cual nos habíamos desenvuelto hasta ese momento, de la historia, que comenzó a partir de esa instancia. Si bien es verdad que aún no se contaba con un alfabeto que simplificara la tarea de escribir, (5) desde entonces se pudieron llevar registros contables y de almacenamiento, redactar contratos para facilitar el comercio, establecer tratados entre diferentes pueblos, y los reyes pudieron comenzar a dejar registros de sus conquistas, nunca de sus derrotas. Pero también pudieron redactarse leyes y códigos por escrito, y el orden religioso o mítico que regía las relaciones, tanto naturales como humanas, adquirió la formalidad y sacralidad de la palabra escrita conocida fundamentalmente por los sacerdotes, que en general eran de los pocos que poseían el secreto de este arte.

Aproximadamente en la misma época en que en Uruk se inventaba la escritura, en Egipto, el país del Nilo, un rey llamado Menes, oriundo de This, logró unificar el sur y el norte del país, el alto y el bajo Egipto, y transformarse así en el primer faraón. Así dio comienzo la época histórica de Egipto cuando se fundó la primera dinastía.

El país unificado por Menes había sido poblado por diferentes grupos humanos pastores y nómadas que encontraron en las fértiles riberas del Nilo un manantial de abundancia. Si bien no existen demasiadas referencias con respecto a los pobladores del período predinástico, los historiadores entienden que el norte tenía características plenamente mediterráneas, mientras que el sur las tenía africanas. La población era una mixtura de

pueblos netamente africanos, como los camitas, semitas procedentes del este y otros grupos humanos llegados del Mediterráneo (Walker, 1998). Las poblaciones que se formaron tendían a la autonomía y autosuficiencia y recibían, a través de migraciones, los adelantos y el progreso provenientes de Mesopotamia, así como las técnicas agrícolas y el urbanismo. La división política fundamental era el nomo, que incluía una ciudad con su centro comercial, los templos religiosos y la casa del jefe del nomo o nomarca.

Al igual que en la cultura sumeria, poseían un panteón de dioses en general de características locales, aunque algunos de ellos, como Horus y Seth, tenían ya entonces una importancia superior.

Dominaban el arte de la escritura en un período bastante anterior a las dinastías históricas (Daumas, 2000) y, aunque en principio fuese bastante rudimentaria, el sistema jeroglífico egipcio no fue pensado en términos administrativos, como el cuneiforme, sino como una "escritura sagrada y grabada, o bien como un grabado de lo sagrado" (Jacq, 1999: 23). De hecho, sus escritos fueron básicamente registros históricos que nos permitieron comprender el tránsito hacia la unificación del país.

Antes de Menes, los nomos habían establecido una serie de alianzas que terminaron por conformar dos grandes unidades que luchaban por el predominio, una al norte, que poseía un notable desarrollo cultural, y una al sur, en donde predominaban una dirección política y una gran disciplina. Esas eran las diferencias, sin embargo, existían muchísimos elementos comunes, tales como la lengua, la religión, la economía y una idiosincrasia que permitió que esta unificación no importase cambios significativos en ninguno de estos aspectos, salvo en el político. Egipto comenzó su período dinástico y su camino hacia el imperio que, alternando grandes épocas de esplendor con otras oscuras, sobreviviría hasta que en el 30 a. e. c., se convirtió en una provincia romana.

---

1. En este caso, entre el 6000 y el segundo milenio a.e.c.

2. Así llamada la tierra que se encontraba entre ríos, a partir de una voz griega.

3. En este caso, no se trató de un exterminio o migraciones que originaron despoblamiento del país; simplemente, desaparecido el sentido de pertenencia o nacionalidad, terminaron confundidos entre los diversos pueblos que con el tiempo se instalarían en la región, de los que asimilaron sus estructuras sociales, su idioma, costumbres y religión.

4. Literalmente del latín: "imagen del mundo".

5. Los sumerios poseían más de dos mil ideogramas.

Capítulo III
La legitimidad divina del gobernante

Hemos llegado al punto en que comienza la historia. El hito que la historiografía ha marcado para distinguir esta etapa de las anteriores es, como decíamos en el capítulo anterior, la invención de la escritura. Hemos visto en el preludio como se desarrollaron las primeras civilizaciones que conocería Occidente a partir de la Media Luna fértil y cómo las sociedades allí radicadas complejizaron su cultura, costumbres, religión, artes y técnica. También, por supuesto la organización social y política, que además adoptó estructuras cada vez más jerarquizadas.

Al discurso de la fuerza o fortaleza como organizador social y legitimador del poder le había sucedido el de la magia. Posteriormente, al aparecer la idea de lo divino o sobrenatural, esta incipiente idea de lo religioso convivió durante milenios con la hechicería, en medio de una gran confusión con respecto a la demarcación del ámbito en disputa.

Con la aparición de las primeras civilizaciones urbanas, la concepción de lo religioso se afincó y moró en las ciudades. Cada comunidad comenzó a profesar la creencia en dioses que los protegían y de hecho, como ya se ha visto, las urbes comenzaron a desarrollar su vida alrededor de los templos que los propiciaban; todo ello celosamente custodiado por una casta sacerdotal en aumento.

La idea de lo sobrenatural, de lo divino, de aquel universo y aquellos seres que estaban por encima de lo humano fue profundizándose entonces por medio de relatos y narrativas mitológicas que otorgaron al hombre una explicación y una visión del mundo que lo rodeada. Esas cosmogonías que irían sucediéndose en la historia y que, más modernamente y con otros elementos, llamamos cosmovisión, darían a la humanidad una percepción sobre su propio origen y el de todo lo creado; también de los distintos fenómenos de la existencia y la forma de protegerse de sus inmensas incertidumbres. No es de extrañar que la mayoría de los relatos míticos aludan a una etapa primigenia de caos y su explicación acerca del

ordenamiento posterior del universo, edades doradas, héroes y otros tipos de cuestiones acerca de las cuales el hombre necesitaba certezas. Estos mitos religiosos, con el tiempo, se irán refinando, y además, en su momento de apogeo con los griegos, serían usados cada vez con mayores finalidades, explícitas algunas, implícitas otras.

Lo cierto es que, además de otorgar una comprensión acerca del orden universal, dentro de esa cosmogonía creada por el mito religioso se encontraban la sociedad, las reglas que la hacían funcionar y, además, la cuestión esencial a todo orden social referida a las relaciones de poder y la legitimidad para acceder a él y ejercerlo.

Por supuesto que con el transcurso del tiempo, los discursos de origen divino que ejercerán como legitimadores del poder se tornarían más profundos y sutiles hasta llegar, en la Edad Media, a tremendas disputas que modificarían no solo la realidad y el contexto de su época, sino también el posterior devenir de la historia.

Regresando a los albores históricos podemos decir que, en principio, los argumentos con los cuales los antiguos justificaron el poder fueron elaboraciones razonablemente básicas que, sin embargo, constituyeron el basamento de aquellos constructos más elaborados que iría construyendo la experiencia política a lo largo de los siglos. Ellos podrían clasificarse en: (1) el soberano es un dios o desciende de uno de ellos; (2) el soberano es elegido por dios; (3) el soberano es delegado o intermediario de dios. En esta sencilla clasificación, el sujeto que habría de ser legitimado es una persona o una institución. Existió también una forma original de justificar el poder de acuerdo con la cual lo que adquiría legitimidad era un plexo normativo que debía guiar la conducta social; es decir, la legitimidad la obtenía el gobernante al cumplir y hacer cumplir la ley sagrada, como veremos en el capítulo siguiente.

Es fácil observar que algunas de estas narraciones discursivas eran, en aquel contexto, más fáciles de explicar que otras que requerían una mayor faena intelectual. Así, y de acuerdo con las creencias de la época, ser Dios o su hijo podía ser comprendido más sencillamente que la legitimidad en carácter de su labor de intermediación con la divinidad. Es por ello que, como se verá, algunas formas aparecen más frecuentemente que otras. Por otra parte, la extensión del fenómeno egipcio no solo está dada por lo explicado antes en este párrafo, sino también porque ellos escribieron sobre materiales de alta perdurabilidad, como el granito, frente a las frágiles

tablillas de arcilla usadas por sumerios, acadios, caldeos, hititas y otros pueblos de la fértil Media Luna. Con respecto a estos últimos, mucha de la información nos ha llegado incompleta, rota, fragmentada, razón por la cual todavía subsisten muchos vacíos que llenar.

1. El soberano es dios o su descendiente

En el 2370 a. e. c., Sargón de Agade derrotó a los sumerios y fundó el Imperio acadio, que fue el primero de la historia. (1) A partir de ese momento, se introdujo una nueva concepción religiosa, posiblemente en imitación de los faraones egipcios: la divinización real. Ello tuvo como consecuencia la aparición de una religión real como religión del Estado. Bajo el gobierno de su nieto Naram-Sin, "El culto del rey reemplazó, pues, como culto oficial del imperio, al antiguo propiamente sumerio de Enlil. Naram-Sin no fue ya, como sus predecesores, el vicario de dios, sino el propio 'dios de Agade'" (Pirenne, 1967: 42-43). La fundación de un imperio por parte de un pueblo de origen semita como los acadios no hizo desaparecer a los sumerios originales con quienes convivieron, e incluso los antiguos dioses sumerios como Enlil, Anu y Ea siguieron manteniendo, en principio, un rango superior al de los nuevos dioses acadios incorporados al panteón Sin, Shamash e Ishtar. De hecho, los acadios terminaron confundiéndose con los sumerios y adoptando gran parte de su cultura y costumbres. Posiblemente por ello el nuevo rey tomó por nombre Sargón, que significa "rey legítimo", ya que, en realidad, había usurpado el trono al legítimo rey de Kish y, una vez unificada Mesopotamia bajo su égida, necesitó una fuente de legitimidad más elevada que el mero derecho de conquista. Como hemos dicho, sus sucesores ampliaron y magnificaron más esta concepción, aunque a ciencia cierta no poseemos una descripción detallada acerca del significado claro que tenía para ellos esta idea. Lo cierto es que la figura del monarca necesitaba un poderoso discurso legitimante y, aquí, la necesidad no tuvo cara de hereje, sino al contrario.

Otro ejemplo mesopotámico de parecidas características podemos hallarlo en el establecimiento de una monarquía de origen divino en la ciudad de Lagash durante el reinado de Gudea (alrededor del 2150 a. e. c.). Este rey se consideraba descendiente de la diosa de Lagash y del dios

sumerio del cielo Anu, además de sacerdote. Tras su muerte, fue adorado como un dios.

Hasta ahora, hemos enumerado algunos ejemplos provenientes de la región mesopotámica, de los cuales, como ya se ha indicado, poseemos noticia de sus hechos pero no tanto de las ideas que los sustentaban. Si realmente había una construcción narrativa más compleja y profunda que lo que ya hemos visto, no ha llegado hasta nosotros.

A diferencia de la civilización que floreció en Mesopotamia, el antiguo Egipto sí nos ha legado a través de la palabra escrita una serie de documentos como *los textos de las pirámides*, (2) *los textos de los sarcófagos*, (3) *el libro de los muertos* (4) y muchas otras inscripciones que, al perdurar en el tiempo, han permitido estructurar en forma más acabada sus ideas y creencias religiosas.

Aun antes de ser un solo país a partir de Menes, como hemos visto, los egipcios creían en una gran multitud de dioses locales y poseían una intensa espiritualidad sobre cuestiones que al hombre siempre le han sido esenciales, tales como la vida y la muerte. La unificación obró entonces como una gran fuerza ordenadora no solo sobre su narrativa mitológica, los ritos y ceremonias, sino también haciendo de la religión y lo espiritual una cuestión de Estado cuyo fin era regular la vida social y legitimar las relaciones de poder.

Para los egipcios, más allá de su rico panteón de dioses, era fundamental la noción de armonía, representada por la diosa Maat. Cuando Maat reinaba, el país se hallaba en paz, las cosechas eran abundantes y había concordia y justicia entre los hombres. Por el contrario, cuando se rompía esa armonía, se ingresaba en eras de inestabilidad, guerra civil o externa, hambrunas y cualquier otro padecimiento. La función primordial del faraón era asegurar el reinado de Maat sobre la Tierra. Por ello escribe el egiptólogo francés Christian Jacq en su obra *Los textos de las pirámides* “No es exagerado afirmar que la civilización faraónica nació de la conciencia de Maat y descansó sobre ella como un pedestal de estatua” (1999: 11).

Los dioses dieron vida a la institución faraónica para que se transformase en el principio creador en la Tierra, es decir, no solo hacían vivir a Maat, sino que sus palabras poseían el *Hu*, el verbo creador por el cual lo que el faraón decía se transformaba en realidad. Para dar más vigor a esta idea, los textos de las pirámides manifiestan que el faraón ha sido concebido y traído

al mundo por el principio creador, incluso antes de que nacieran las cosas creadas: el cielo, la tierra y hasta los mismos dioses.

En la pirámide del rey Unas (hacia 2375- 2345 a. e. c.) puede leerse “El faraón es dios, hijo de dios, el faraón es el compañero y el hijo de dios, el faraón es la existencia de dios, el hijo de dios, el mensajero de dios” (Jacq, 1999: 79). Claramente y aún a fuerza de ser exageradamente reiterativo, este texto no deja lugar a ninguna duda sobre la naturaleza divina del gobernante. La autoridad del rey del Alto y del Bajo Egipto, asociado primero a Horus, luego a Ra y posiblemente, con el tiempo, a otros dioses, derivaba de unos pergaminos divinos indiscutibles.

Según Daumas, la asociación con Ra, dios cósmico del Sol, tuvo que ver con que una figura de tamaña potencia no podía permanecer como encarnación de un dios dinástico del antiguo valle sino que debía situarse en la propia escala del mundo, así “¿Qué mejor medio para ello que descubrir que era teológicamente hijo, y por consiguiente heredero jurídico, del sol, Ra, creador del mundo desde su origen y dispensador de sus beneficios a todo el cosmos?” (2000: 103-104). De hecho, para este autor, el sistema gobernante en Egipto constituyó una teocracia.

El faraón entonces es un igual ante los dioses, es el alma y el corazón de su tierra. Según Walker, quien cita una plegaria de Ramsés III incluida en el papiro Harris, allí se definen claramente la figura y funciones del gobernante: “Soy vuestro hijo creado por vuestros dos brazos. Me habéis designado como soberano de la Vida, la Salud y la Fuerza de todas las tierras. Habéis creado para mí la perfección sobre la tierra. He desempeñado mi cargo completamente en paz. No he permitido que mi corazón reposara, pues he buscado lo útil y eficaz para vuestros santuarios” (1998: 330).

El poder que este discurso otorgaba al faraón era inmenso, de hecho, este reunía en su persona un amplio dominio sobre los asuntos religiosos, civiles y militares, y todo lo bueno o malo que pasara durante su gobierno le era atribuido. Por supuesto que al tratarse de un ser humano, más allá de la divinidad otorgada por el relato religioso, hubo faraones mejores y peores en la historia de Egipto, así como épocas prósperas y otras calamitosas. Sin embargo, así como el discurso mágico poseía remedios y explicaciones para su ineficacia, lo mismo sucedía y sucedería con el tiempo con el discurso basado en lo divino. Ceremonias, rituales, fiestas de regeneración del poder faraónico eran habituales cuando el devenir de los acontecimientos no eran los esperados. Con altibajos, el concepto de la autoridad real se mantuvo

prácticamente hasta el final. El faraón, en tanto ser a la vez divino y humano, representó a lo largo de los siglos la encarnación misma de Egipto, y podríamos decir que pocas cosas eran más terribles y dramáticas en la cosmogonía egipcia que su muerte, aun cuando esta significase apenas un vuelo a la morada de los dioses; el mundo quedaba en suspenso y la sociedad misma peligraba. Por el contrario, la coronación de un nuevo faraón restauraba el reinado de Maat, y la armonía, el equilibrio y la felicidad volvían a la tierra del Nilo (Jacq, 2001).

Por supuesto que toda esta estructura discursiva era sostenida por una fuerte casta sacerdotal que tenía un inmenso poder, riquezas e influencia. El gobernante divino se apoyaba en ella, y en algunos casos llegaba a asociarla al poder. (5) El más poderoso de los cultos, más allá de que cada dios local contaran con su templo y su clero, fue el de Amón Ra, que a principios del Imperio Nuevo se transformó en la deidad más poderosa del país. El impresionante templo de Amón en Karnak no solo era el más importante ámbito religioso, sino también un centro que irradiaba una gran influencia económica, política y aun militar. Para dar una somera idea de su influjo, baste decir que sus sacerdotes oficiaban de intérpretes entre el faraón y el dios comunicándole a este los deseos divinos. Otro ejemplo concreto de su desmedido poder lo constituyó el haber frustrado la reforma religiosa de Amenofis IV, que intentó instalar en el país una especie de monoteísmo consagrándose al dios solar Atón, erigiendo una nueva capital en lugar de Tebas y cambiando su propio nombre a Akhenatón. (6) La influencia e intrigas de la clase sacerdotal no solo hizo zozobrar el cambio, sino que dejó bien claro cuáles eran los límites de un gobernante de origen divino.

2. El soberano como elegido de Dios

Esta forma de legitimación divina del poder se presenta más difusa y menos clara que la anterior, por lo menos si nos atenemos al caso egipcio con la profusión y claridad de argumentos que hacían del faraón un dios. Más allá de las explicaciones acerca del principio creador y de toda la espiritualidad circundante, en el Egipto antiguo, ser un dios o el hijo de uno de ellos era una definición de una potencia tal que no necesitaba, por lo menos en principio, demasiadas aclaraciones. Se era por el hecho creador,

se era porque se era. La noción de convertirse en un elegido, el hecho mismo de la elección conlleva en sí mismo cuestiones más complejas en su propia elaboración. ¿Quién elige? ¿A quién elige? ¿Por qué? ¿Cuándo? Sin embargo, a pesar de estas dificultades, existieron en esta primera Antigüedad monarcas elegidos por los dioses. Más adelante en la historia veremos que el cristianismo refinó concienzudamente estos argumentos por medio de la doctrina de las dos espadas o aquella que se sustentaba en el derecho divino de los reyes. La misma reforma protestante posteriormente a través de Lutero también justificaría la autoridad de los príncipes a través de la elección divina.

Retornando a Mesopotamia y según un documento que la historia ha llamado Lista de Reyes Sumerios, la dignidad real, la realeza misma consistió en un regalo, un don que los dioses concedieron a la ciudad de Kish por primera vez. De hecho, y según una narración mitológica proveniente de otras fuentes, el primer rey, Etana de Kish, pretendía legar la corona a un hijo suyo pero los dioses no estaban de acuerdo porque posiblemente pretendían legar la realeza a quienes ellos efectivamente designaran (Foster y Foster, 2011).

Muchos de los reyes mencionados en esa lista no tienen origen histórico sino mitológico, razón por la cual, y más allá del registro para la posteridad que pudo pretenderse dejar, es posible que su confección haya obedecido básicamente a la intención de legitimar el poder de los reyes de ese entonces apoyándose en un pretérito mítico y remoto, ya que la pieza se presupone confeccionada alrededor del 1800 a. e. c.

Otro ejemplo de características parecidas podemos encontrarlo en el pueblo hitita. Nómades, conocedores de la técnica guerrera del carro tirado por caballos y llegados a Mesopotamia desde el norte, se establecieron en la actual Anatolia y hacia el 1700 a. e. c. fundaron un imperio. A diferencia de la mayoría de los pueblos que habitaban la región en ese momento que hablaban lenguas semíticas, la lengua hitita poseía la estructura gramatical de las lenguas indoeuropeas.

Los hititas denominaban a su soberano *Gran Rey*, *Tabarna* o *Labarna,* (7) lo cual hace suponer que existían reyes o dignidades menores. Lo cierto es que este imperio, en especial durante su período antiguo, padeció continuamente una gran inestabilidad política. Hacia el siglo XVI a. e. c. y para afirmar la autoridad del Gran Rey, comenzó a añadírsele a este el atributo de héroe, como pasaba en algunas ciudades mesopotámicas para

demostrar que su señor era más que un humano. Sin embargo, y para terminar con las tentativas de deponer o derrocar al monarca, había que reafirmar aún más su autoridad a partir de una naturaleza superior: “Así comenzamos a descubrir la tentativa de querer presentar al soberano como elegido por los dioses” (Scott, 1998: 73). Es menester aclarar además que el destino del gobernante se hallaba ligado al de algún dios o alguna diosa que lo protegía y custodiaba.

3. El soberano como delegado o intermediario de Dios

Quizá sea esta la más funcional y terrenal de todas las maneras en que hemos decidido clasificar las diferentes vías según las cuales el concepto de lo divino legitimaba las relaciones de poder en las sociedades de la Antigüedad temprana, aunque nos queda todavía por ver el excepcional caso del pueblo judío.

Aquí ya no se trata de que gobierne dios, su descendiente o alguien escogido por él, lo cual le otorga en todos los casos un estatus diferente y por encima del hombre común. En este particular, la causa legitimante del poder es la especial relación del gobernante con los dioses. En el caso del intermediario como aquel que propicia a los dioses, en el caso del delegado como aquel cuya función es hacer que se cumpla en la tierra la voluntad divina. Es del caso hacer notar que muchas veces, quizás siempre, la separación de estos roles eran bien difusos y constantemente se confundían, incluso también con la lógica de la legitimación por elección que ya hemos analizado.

En la Mesopotamia arcaica, cada una de las ciudades-Estado tenía su propia organización política, administrativa y también con respecto a su culto, el dios que representaba a la urbe y sus rituales y ceremonias. Sus reyes, como ya se ha visto, tenían como funciones básicas el ordenamiento de la economía local, sostener la infraestructura productiva, el sistema redistributivo y la defensa exterior. Ya se han narrado los casos singulares de las ciudades de Kish bajo la férula acadia, o el de Lagash con el rey Gudea, aunque siempre hay que tener en cuenta que no solo existían distintas ciudades, sino que estas fueron pasando por dominaciones de diferentes pueblos.

Sin embargo, en líneas generales, y más allá de que a nosotros nos ha llegado de forma imprecisa y quizá poco elaborada, ideológicamente, la realeza mesopotámica fue legitimada de forma divina. El gobernante tenía una condición de subordinación respecto de los dioses y todas sus acciones eran manifestaciones de la voluntad divina. En realidad, y en el caso que nos ocupa, la regla general de estas sociedades parece haber sido, como lo describe Liverani, “El dios es el dueño de la propiedad y de sus habitantes, y el rey su ‘administrador delegado’. Dicho en términos menos ideológicos, el rey es el amo, siempre que respete las convenciones sociales y religiosas que hacen que la población lo reconozca como legítimo” (2012: 157-158).

Parece ser, entonces, que este carácter de delegado o intermediario ante los dioses era la pauta general en las ciudades de la civilización mesopotámica, con las excepciones que se han observado. También es verdad, a fuerza de repetirlo, que la información fragmentada, quizá poco elaborada y confusa con la que contamos no permite adjudicarles a estos gobernantes características tan marcadas que sí les hemos atribuido a la civilización del Nilo. Podría darse el caso de que la percepción de la gente común de aquella época fuese que el monarca poseía atributos divinos, que fuera el elegido de los dioses, un delegado suyo que hacía cumplir su voluntad o un intermediario que podría propiciarle bienaventuranza social. podía propiciarlos para la bienaventuranza social.

---

1. Alrededor del 3000 a. e. c. comenzaron a ingresar a Mesopotamia tribus nómadas de acadios, de lengua semítica, que lentamente penetraron de diversas formas en las ciudades sumerias, la más importante de las cuales fue Kish. Hacia el 2370, un líder llamado Sargón en los textos bíblicos derrota a Lugalzagesi, el rey sumerio de Uruk.

2. Representan un conjunto de ritos, fórmulas y conjuros del Imperio Antiguo (Entre el 2650 y el 2150 a. e. c. aproximadamente) que seguramente existieron alguna vez en papiros pero que a nosotros nos llegan a través de inscripciones en pirámides y antecámaras mortuorias de diversos faraones, entre ellos Unas, Teti, Pepy I, Merenra, Pepy II, de las reinas Neit, Udjebten, Apuit y el rey Aba. Los primeros textos fueron descubiertos en 1881 en la pirámide escalonada de Saqqara, y desde entonces han constituido un valioso material que nos ha permitido reconstruir la espiritualidad y religión del Egipto antiguo (Jacq, 1999).

3. Son inscripciones que, muchas de ellas derivadas de los textos de las pirámides, se hallaban en los sarcófagos de los nobles y consistían también en fórmulas, ritos y conjuros que ayudaban al muerto en el viaje a la eternidad. Comenzaron a aparecer en el primer período intermedio (desde la finalización del Imperio Antiguo hasta el 2050 a. e. c. aproximadamente).

4. En realidad, los egipcios lo llamaban *el libro de salir al día* que continuó la tradición de los textos precedentemente citados, aunque en este caso estaba dirigido también a aquellos que no eran nobles. Su fragmento más famoso es aquel que refiere al juicio de Osiris. Apareció durante el Imperio Nuevo (Entre 1550 y 1050 a. e. c. aproximadamente).

5. Algunos sacerdotes, como Ai en el fin de la dinastía XVIII, o Pinodjem (Circa 1050 a. e. c.), llegaron a convertirse en faraones, aunque en circunstancias sumamente excepcionales.

6. El que place a Atón.

7. *Labarna* o *Tabarna* posiblemente en homenaje a quien consideraban fundador del Imperio Antiguo Labarna. Anteponían este nombre al suyo propio como más tarde los romanos lo harían con *César*.

Capítulo IV
La delegación normativa divina

Hasta ahora, las distintas maneras en que puede manifestarse la justificación divina del poder han tomado como sujeto al propio gobernante, quien, merced a esa legitimidad, ordenaba las relaciones sociales. El pueblo de Israel creó una singular forma de legitimar el poder hacia su pueblo, que consistió básicamente en una delegación normativa de su dios hacia la sociedad israelita, posteriormente judía. En ella, entonces, para ejercer el poder, quien lo desempeñaba, más allá de su título formal, debía respetar la ley sagrada, so pena de perder toda legitimidad ante los suyos. Lo singular aquí no es solo que la legitimidad no se la adjudica una persona en tanto Dios o por atributos otorgados por la divinidad, sino que la base del poder es la ley que la deidad otorgó a los hombres y las relaciones sociales y de poder que esas mismas normas originaron. Era una idea esencialmente nueva y desconocida hasta ese momento, así como la gestación del proceso que llevaría a consolidar la concepción de un solo dios y además, con el tiempo, un dios universal.

Creemos que aquí importa fundamentalmente el proceso que originó nociones que, si bien en ese contexto tendían a configurar una sociedad de características teocráticas, dejaron sembrada para el futuro la concepción del respeto a la ley que no podía ser modificada por la mera voluntad de quien ejerciera coyunturalmente el poder.

La historia primigenia de quienes, a la postre, se convertirían en los pueblos de lengua semítica según el antiguo testamento bíblico o la Torá judía (1) se inicia cuando las condiciones de pobreza y guerra con el vecino pueblo de Elam llevaron al patriarca Teraj a emigrar rumbo a la tierra de Canaán (2) con su hijo Abraham y su familia. (3) Siguiendo el relato bíblico, el historiador Martín Gilbert, en su *Atlas de la Historia Judía*, nos muestra la extensa ruta tomada por los emigrantes, alrededor del 2000 a. e. c., que primero se dirigieron al norte, luego al oeste y finalmente bajaron hacia el sur para establecerse allí (1978). Por supuesto que esta travesía

ocurrió durante un largo tiempo, en el transcurso del cual falleció Teraj, y así quedó Abraham como jefe tribal. Allí se estableció quien luego sería el patriarca de tres religiones pero, al no haber podido tener un hijo varón, y al ser ancianos tanto él como su esposa, apelaron a una antigua costumbre mesopotámica y Sarah, su esposa, convino en que Abraham yaciera con su esclava Agar, de origen egipcio. De esa unión nació Ismael, que sería el tronco del cual se desprenderían las futuras tribus árabes (Flavio Josefo, 2002). Posteriormente, y por voluntad divina, la misma Sarah engendró un varón al que llamaron Isaac, de cuyo hijo, Jacob, descienden a través de sus vástagos las doce tribus originarias de Israel. (4) También cabe mencionar que Abraham y su divinidad, Yahveh, sellaron una alianza por la cual sus descendientes podrían considerarse el pueblo elegido, al cual se le asignaría por hogar una tierra mucho más extensa que aquella en la que moraban. (5)

Siempre según los relatos bíblicos, uno de los hijos de Jacob se trasladó a Egipto, donde ocupó un prominente cargo de Estado; después, llevó a sus hermanos a la tierra del Nilo, donde estos se multiplicaron. De allí surgió también la narrativa de la posterior esclavitud y liberación del yugo bajo un jefe surgido de la tribu de Leví llamado Moisés, que condujo a las tribus israelitas fuera de Egipto, hasta la tierra de sus antepasados: “la tierra prometida”.

En una parte del largo viaje de cuarenta años por el desierto, Yahveh dios, en el monte Sinaí, hizo entrega a Moisés de las leyes que tendría que observar de allí en más el pueblo de Israel, en dos tablas escritas de ambos lados. Sin embargo, la normativa entregada por la divinidad no se reducía solamente a lo que conocemos como los “diez mandamientos” o “el decálogo”, sino que además establecía regulaciones sobre los esclavos, sobre delitos capitales, heridas y daños a la propiedad ajena, así como distintas leyes sociales y religiosas, el calendario de festividades y cuestiones atinentes a ritos y ceremonias, entre otras cosas.

Lo que nos dice el párrafo anterior es que, en realidad, en el Sinaí no les fueron dados a los israelitas una serie de preceptos indicativos como guías morales, sino un plexo normativo de organización religiosa, política y social a partir de los cuales organizar su sociedad y su vida como nación. Para el historiador judío del siglo I Flavio Josefo, Moisés fue el primer legislador de la historia, y mucho más recientemente, para el historiador inglés Paul Johnson, “Moisés es la figura esencial de la historia judía, la bisagra alrededor de la cual gira todo” (1991: 37).

Ahora bien, no existe ningún testimonio que hable del éxodo o de la existencia de Moisés (6) que no sean los bíblicos. El término *apiru* hallado en los textos egipcios podría significar “hebreos” según algunos orientalistas, pero se refiere a tribus nómadas de origen semita que continuamente se infiltraban en Egipto y volvían a salir de allí, especialmente en tiempos de escasez. Por otra parte, el Antiguo Testamento y la Torá –además de libros sagrados para sus respectivas religiones– también pueden ser leídos como libros de historia si sabemos interpretar el contexto y la forma en que fueron escritos. De hecho, comparados con otros textos históricos, podemos deducir que Babel es Babilonia o que el Nemrod bíblico posiblemente haya sido el rey asirio Tukulti Ninurta; a la vez que conocer la trayectoria de pueblos como los hurritas, los hititas, los caldeos y otros. Sin embargo, ningún documento comparativo, ninguna mención existe sobre esta cuestión narrada de manera tan precisa como poética; la arqueología bíblica nada ha encontrado o, en palabras de Schama, “Para decepción de todos, y a pesar de la búsqueda continua que se llevó a cabo durante un siglo y medio, no saldría nunca a la luz el menor rastro de que los israelitas salieran de Egipto y erraran por el desierto del Sinaí cuarenta días, y mucho menos cuarenta años antes de conquistar Canaán desde el este” (2015: 103-104).

Sin embargo, otros libros bíblicos poseen todas las características de una narración razonablemente histórica y puede cotejarse con otros elementos históricos (Johnson, 1991). Allí se narran el ingreso, la posterior conquista y el asentamiento en la tierra cananea; (7) las luchas intestinas entre las tribus y con otras agrupaciones humanas y pueblos de la región; el período de los jueces; (8) la monarquía; la unificación de las tribus bajo el reinado de David; la partición en los reinos de Israel al norte y Judá al sur a la muerte del rey Salomón; (9) los avatares de ambos reinos, su destrucción; el exilio babilónico, la posterior vuelta y reconstrucción y sus consecuencias, así como otras vicisitudes del pueblo elegido. Por supuesto que, como se mencionó anteriormente, hay que saber leer esto en contexto, entendiendo la forma de mensaje que se pretendía transmitir en ese momento e intentando separar aquellas cuestiones que efectivamente cuentan con una razonable verosimilitud histórica de aquellas que no.

Ahora bien, posiblemente aquella parte de la Torá de la cual no poseemos ninguna inferencia histórica sea, por lo menos para nosotros, la más importante. Sabemos por los mismos textos bíblicos que las tribus, en

época posterior al supuesto regreso de Egipto, no solo reverenciaban versiones distintas de Yahveh en diferentes santuarios, sino que también continuaban adorando a dioses cananeos como Baal, y que en el templo de Jerusalem, en fecha tan tardía como el siglo VII a. e. c., todavía se ejercía la prostitución sagrada en honor de la diosa Astarté, como lo confirma este versículo del Libro de los Reyes 2: “Derribó la casa dedicada a la prostitución sagrada que estaba junto al templo del Señor, donde las mujeres tejían vestidos para Asera” (23: 7).

Con respecto a la existencia o no del legislador Moisés y a la entrega por parte de Yahveh dios de las tablas de la ley, no se plantea aquí la discusión en términos teológicos ni religiosos, en tanto y en cuanto no contamos con la competencia ni la intención para hacerlo. Sí interesa a esta obra la cuestión en términos de la narrativa o discurso, absolutamente novedoso, que legitimó por primera vez en la historia el poder a través de la ley, una ley que no podía ser variada por la voluntad del gobernante. (10) La importancia de la aparición en el texto sagrado, para el pueblo de Israel, del otorgamiento de estas normas, así como la descripción detallada de ellas y el sistema sociopolítico que proponían otorgaban no solo una sacralidad formidable, sino también perdurabilidad en el tiempo y continua propaganda acerca de su significado.

La respuesta a la cuestión planteada en el párrafo anterior debe buscarse en los reformadores religiosos que ocuparon el trono de Judá en el siglo VII a. e. c., en especial Josías (648-609 a. e. c.). Este rey continuó la obra de otro monarca llamado Ezequías (729-686 a. e. c.), que había reforzado sus vínculos con el yahvismo y sus sacerdotes. En época de Josías, el Imperio asirio estaba en franco declive, y Judá aprovechó la ocasión para volver a tomar el antiguo territorio del reino de Israel, que justamente había sido destruido por dicho imperio. El yahvismo comenzó a encarnarse en un fuerte nacionalismo y Josías emprendió entonces una serie de reformas religiosas para situarlo en la posición de dios único y nacional. De hecho, mientras se restauraba el templo que a partir de entonces solamente estaría consagrado al culto yahvídico, sus sacerdotes, “oportunamente” en medio de la reforma, encontraron un viejo ejemplar del *Libro de la ley.* Este texto estatuía a Yahveh y a su culto como la única expresión religiosa permitida y fue fechado por los mismos sacerdotes seis siglos atrás, exactamente en la época en que debió haber vivido Moisés.

Esta solución, en realidad, no escapaba a la lógica de otras narraciones para explicar el poder en su origen divino, hacían remontar sus antecedentes a un pretérito distante que lo legitimaba aún más. En palabras de Liverani, "Los reformadores religiosos del siglo VI, y luego los del IV, situaron el origen de sus sistemas religiosos y cultuales en la época de formación de la comunidad étnica y política de Israel, y lo condensaron en el personaje de Moisés que habría recibido directamente de Yahvé las 'tablas de la ley'" (2012: 532).

Otro punto de vista que nos permite arribar a una conclusión parecida –es decir, la utilización del texto sagrado como instrumento legitimador del poder y ordenador social– podemos encontrarlo en los diferentes autores de la Torá y en la época en que fue escrita cada una de sus partes, más allá de la versión mítica que atribuye esa escritura a Moisés. Según numerosos estudios que resume el crítico literario Harold Bloom, existieron posiblemente cinco autores o momentos de escritura, reescritura, mutilaciones, censuras, cambios, agregados y reordenamientos en la Torá que tuvieron que ver con los distintos contextos políticos, sociales, bélicos y vicisitudes tales como el exilio que vivió este pueblo. El primero de esos autores es "J", (11) o el yahvista, quien posiblemente escribió en el siglo X a. e. c. y es el más descarnado de todos los autores, (12) a él le siguió "E", o el elohísta, quizá un par de generaciones después, quien posiblemente revisara o censurara a "J" e intentó transformar el texto en un libro más normativo. Alrededor de doscientos años después aparecieron los deuteronomistas, o "D", en el reinado de Josías y su reforma, la cual ya hemos analizado desde todos los puntos de vista. Continuaron los Autores Sacerdotales, o "P", una generación más tarde de la caída de Jerusalem, en el 587 a. e. c., que abarcaron todo lo que hoy llamamos Levítico, parte del Génesis, Éxodo y Números; y finalmente, luego, al regreso del exilio babilónico, en plena restauración del Estado en las narraciones de Esdrás y Nehemías, el último autor, "R", o el Redactor, es quien dio forma final a la Torá prácticamente como hoy la conocemos (1995).

Lo que pretendemos demostrar con esta brevísima disquisición histórica y literaria, es que la legitimación divina del poder por el pueblo judío no escapa a la lógica de los anteriores casos: Dios otorga el poder. La originalidad aquí consiste, por un lado, en el concepto de ley que no puede ser alterada por quien gobierna, y por otro lado, en la noción de un dios único, (13) nacional a partir de la época de Josías, universal a la vuelta del

exilio babilónico. Por otra parte, no puede ignorarse la majestuosa potencia que la belleza de los textos de la Torá han otorgado a la ley mosaica, tan grande que aún hoy se sigue observando.

---

1. Cabe aclarar que la Torá se refiere a lo que los cristianos llaman el Pentateuco, es decir, los primeros cinco libros de la Biblia. Los judíos llaman a sus escrituras sagradas Tanakh, que se dividen en tres partes: la Torah (la ley, los cinco libros de Moisés o el Pentateuco), Nevi´im (los profetas) y Kethuvim (los escritos).

2. Nos referimos con esta denominación a la parte occidental de la fértil Media Luna y, aunque hoy no podemos designarla con el nombre de un país moderno determinado, ocupaba partes de los modernos Estados de Siria, Jordania, el Líbano e Israel.

3. Todas las referencias bíblicas serán tomadas de la edición que figura en la bibliografía, salvo indicación expresa de otra obra. Así a los efectos de no interrumpir en forma continua la narración con la debida referencia.

4. Las doce tribus de Israel descienden de los hijos que Jacob tuvo con Lía, Raquel, Bala y Zelfa, y son las siguientes: Rubén, Simeón, Leví, Judá, Isacar, Zabulón, Dan, Neftalí, Gad, Aser, José y Benjamín.

5. Así surge de Génesis 15: 18: “Aquel día hizo el Señor una alianza con Abraham en estos términos: a tu descendencia le daré esta tierra, desde el torrente de Egipto hasta el gran río, el Éufrates”.

6. Incluso la leyenda que rodea su nacimiento en el sentido de haber sido salvado por las aguas por una princesa egipcia es un motivo muy común en las mitologías anteriores, como Sargón de Agade, o de niños abandonados y salvados de forma providencial, como Rómulo y Remo, Perseo, etcétera.

7. En una inscripción realizada en el quinto año de su reinado (1207 a. e. c.), el faraón Merneptah menciona por primera vez el término “Israel” fuera de la Biblia, en ocasión de una campaña egipcia realizada en Canaán (Cline, 2015).

8. Una vez establecidos en la tierra de Canaán, el anticuado sistema de gobierno de las tribus comenzó a transformarse, y surgió un nuevo tipo de dirigente para que mandase en determinadas circunstancias, que fue investido del favor de Dios y con particulares habilidades militares y políticas, al que se denominó “juez”.

9. A la muerte de Salomón, el reino se dividió en Israel, al norte, con diez de las doce tribus gobernadas por Jeroboam, con Siquem como capital; y el reino de Judá, al sur, con Jerusalem como capital. Israel existió hasta el 722 a. e. c., cuando fue destruido por Sargón II, y el reino de Judá, hasta el 587 a. e. c., en que fue vencido por los babilonios.

10. Aun cuando los reyes a partir de Saúl fueron “ungidos” con óleo por voluntad de Dios, la suya propia estuvo siempre limitada por la ley divina. Ello marcaba una clara diferencia respecto de aquellos gobernantes cuya legitimación de poder venía dada por el hecho de ser elegidos, delegados o intermediarios divinos, cuya voluntad en la Tierra no conocía más limitaciones que aquellas dadas por el contexto y las circunstancias.

11. El autor “J” o el yahvista, llamado así en referencia a la forma de escribir Yahvé en alemán: Jahweh.

12. Bloom llega a insinuar que pudo haber sido un miembro de la corte del rey Salomón en una época de gran tolerancia religiosa. También, y siempre desde el punto de vista literario, aventura que podría haber sido una mujer (1995).

13. Aunque dicha originalidad bien pudo haberse inspirado en el conocimiento que seguramente los israelitas tenían de la reforma en Egipto de Akhenatón y su culto exclusivo al dios solar Atón, que ya hemos examinado anteriormente en esta obra.

Libro tercero
Los griegos o la invención de la política

Preludio

A partir de una fecha que podría situarse en el año 2000 a. e. c., tribus indoeuropeas procedentes del norte de Europa comenzaron una serie de oleadas invasoras que se extenderían por algunos siglos sobre el territorio que hoy conocemos como Grecia continental y sus islas, incluida Creta (Finley, 1994). Algunos autores conjeturan que las primeras avanzadas fueron más o menos pacíficas en comparación con las que llegarían más adelante, y que estos primeros grupos se mezclaron con quienes habitaban anteriormente y fusionaron una aristocracia militar y patriarcal con las creencias matriarcales ya afincadas (Graves, 1996). Posteriormente llegaron quienes desarrollarían la civilización que llamamos micénica, hombres de rubios cabellos, guerreros, que dominaban perfectamente la técnica del bronce y que tenían características patriarcales; a ellos los denominamos aqueos, (1) y serían quienes, además, reemplazarían con el tiempo a la civilización minoica cretense.

A su llegada, quienes más tarde terminarían por conformar el mundo griego se encontraron con una cultura ya establecida en las islas del Egeo, en las Cícladas y, en un grado más avanzado, en la isla de Creta, aquella que supuso la primera civilización marítima de Occidente, a la que denominamos minoica (Walker, 1999). Los cretenses habían alcanzado un alto grado de progreso, aunque su desarrollo había comenzado más tarde que el de los pueblos mesopotámicos. En líneas generales, los conocemos por el refinamiento y la magnificencia de sus construcciones, cerámicas, frescos, juegos y fiestas de su época palacial, (2) y por la referencia al mítico rey Minos y la leyenda que conjuga al laberinto, el minotauro, Ariadna y Teseo. Más allá de las características comunes que todos los autores señalan, es necesario destacar dos de ellas que revisten particular importancia para nosotros; por un lado, una total ausencia de racional guerrero e instrumentos bélicos y aún defensivos, por el otro, un significativo rol de la mujer y las deidades femeninas (Souviron, 2017). Tal como acaba de ser descripta, esta civilización terminó hacia mediados del siglo XV a. e. c., posiblemente a causa de algunos desastres naturales que

habían comenzado a erosionarla, y luego, definitivamente, con la llegada de los invasores aqueos. (3)

Podríamos afirmar que el centro del poder en este área del Mediterráneo se trasladó de Creta a Micenas, ciudad aquea que daría su nombre a este período civilizatorio. Lo cierto es que, como ya se ha adelantado, la fusión de los aqueos –que de ninguna manera eran racistas– con los primitivos pelasgos conformó el pueblo griego. Haya sido esta unión más pacífica o más violenta, no solo se mezclaron carnalmente sino que también fusionaron sus creencias, costumbres e idiosincrasia; a modo de ejemplo, podemos decir que aunque los aqueos tenían un panteón de dioses masculinos, la antigua diosa de la civilización mediterránea sobrevivió con distintos nombres y facetas en la mitología griega, y que muchos años después de la llegada de los invasores del norte, en muchas ciudades griegas, la herencia y el trono seguían la línea matrilineal. En cuanto a la lengua, el griego pertenece a la familia de las lenguas indoeuropeas de la misma forma que más tarde el latín, el céltico o el germánico, ya que "fueron llevadas por migraciones desde algún lugar de Europa central hacia el sudeste, hacia Persia y la India (…) hacia el sur, a las penínsulas balcánica e itálica, y hacia el oeste hasta Irlanda" (Kitto, 1966: 16).

La geografía griega, montañosa y escarpada, sigue siendo aún hoy, en algunos lugares, más fácil de transitar por agua que por tierra. Ello hizo florecer un pueblo para el cual el mar era una vía natural tanto para el comercio como para el desplazamiento. Por otra parte, ni durante la civilización micénica ni más tarde, cuando se hubiesen establecido los dorios, que completarían el mapa poblacional de la península, lograron formar un Estado unificado. Durante toda su historia, los griegos conformaron un conjunto de ciudades cuyas poblaciones estaban unidas por similares y, en algunos casos, idénticas concepciones religiosas, sociales, políticas, lingüísticas, étnicas, y por supuesto, un fuerte sentido de pertenencia a un colectivo común, pero nunca hubo una Grecia, sino más bien griegos, y así nos referiremos a ellos. De hecho, y durante más de mil años, hubo ciudades que ostentaron la primacía alternadamente, que lucharon entre ellas o que se unieron en federaciones o empresas *ad hoc*, como la guerra de Troya o las guerras médicas, pero todas ellas de efímera duración.

La vida en todos sus aspectos, política, económica, religiosa, militar y social en estas ciudades se desarrollaba en torno del palacio. Según Vernant,

“el rey concentra y reúne en su persona todos los elementos del poder, todos los aspectos de la soberanía” (2004: 36). El rey, denominado *ánax*, ejerce autoridad sobre todos los aspectos de la existencia social ya enumerados, pero además, sobre la vida religiosa. En esto, los griegos primigenios no se apartaron de la lógica que legitimaba el poder a través de lo divino, la imagen del *ánax* estaba asociada al mundo religioso, tenía funciones de esa índole, dispensaba el tiempo y también la fertilidad, y todo lo concerniente a los rituales y obligaciones del pueblo. Más tarde en el tiempo, como pronto veremos, llevarían la legitimación divina del poder a un refinamiento inusual en la Antigüedad.

Estos fueron los griegos de la guerra de Troya que cantó Homero, aunque algún tiempo después llegaría a la Hélade la última oleada invasora, los dorios dominadores del hierro, que se establecieron principalmente en la región de Laconia, en el Peloponeso. Con ello, y tal como dijimos, no solo terminaría por completarse el pueblo griego, sino que finalizaría el período micénico (4) impeliendo a los aqueos, a quienes en adelante comenzaremos a llamar jonios, a desplazarse hacia el sur y el Egeo, y más tarde, allende este mar.

La diferencia fundamental respecto de las invasiones aqueas es que los dorios eran un pueblo extremadamente racista, que hacía un culto de su pureza racial, y por ello no se mezclaron con las poblaciones existentes allí donde se establecieron y prácticamente los sojuzgaron. De allí que sus ciudades mantuviesen siempre aspecto y condiciones de campamento militar. A su debido tiempo veremos las particularidades de las dos grandes ciudades paradigmáticas de dorios y jonios: Esparta y Atenas.

Los cuatro siglos que siguieron a estos hechos constituyen aquello que los historiadores han denominado la “Edad Oscura”, con pobres denominadores no solo en la calidad de vida de sus habitantes, sino también en su cultura, economía e instituciones (Finley, 1987).

---

1. Existen referencias de época a ellos en tablillas hititas fechadas en el siglo XIV a.ec., donde se los designaba como *ahhiyawa*, y en documentos egipcios del siglo XIII a. e. c. con el nombre de *ekwesh*, de allí *akhaiwoi*, *akhaioi*, del que derivaría el término aqueos (Abulafia, 2013; Chamoux, 2000; Durant, 1952).

2. Fue el inglés Arthur Evans quien descubrió al mundo la existencia de esta civilización a comienzos del siglo XX, a partir de sus excavaciones del palacio del rey Minos.

3. Según Walker (1999) y otros autores, las lagunas existentes no permiten reconstruir fielmente la historia, pero bien pudieron haberse conjugado desastres naturales (de índole similar a los acaecidos

en las islas de Tera y Santorín), nuevas invasiones desde el continente y/o una rebelión de la población local contra sus invasores continentales. Lo cierto es que Cnosos, su capital, fue devastada, y también sus principales ciudades.

4. Este hecho puede datarse en el siglo XII a. e. c. También es verdad que por la misma época, además de la invasión doria ocurrieron en toda la cuenca mediterránea una serie de catástrofes de las que no estuvo exenta la Grecia continental. Incendios en la ciudad de Pilos que destruyeron su área palacial, Micenas tuvo dos grandes destrucciones entre 1250 y 1190 a. e. c., y posiblemente a pocos kilómetros de ella, la ciudad de Tirinto habría sido destruida por un terremoto.

Capítulo V
Los mitos

1. Un concepto confuso

Hasta ahora hemos hablado tanto de aquello que podríamos denominar mito como de aquello otro que llamaríamos religión casi en forma indistinta. También hemos visto cómo el fenómeno llamado magia convivió, muchas veces confundido, con el concepto de lo divino. Más allá de las conceptualizaciones a las que podamos llegar en las próximas líneas acerca del mito, lo cierto es que el fenómeno atinente a los dioses, a la sacralidad de los actos, a los ritos sagrados, al poder y a la concepción del universo poseen una primera infancia común. De hecho, nosotros analizamos estas concepciones míticas, como más adelante lo haremos con la filosofía, solo en lo que sirve a las relaciones políticas, de poder en una sociedad y en un tiempo determinado, ya que esta no es una obra teológica ni de filosofía general. Por estas razones, es posible que sigamos refiriéndonos a estos fenómenos de forma indistinta. Desde el punto de vista pedagógico, sería preferible utilizar, ciertamente con más propiedad, el término *religión* para referirnos más adelante a aquellas surgidas del seno abrahámico y sus derivaciones. (1)

Una primera cuestión problemática en el momento de definir lo que entendemos como mito es, como refiere Kirk (1992), su naturaleza confusa y la gran cantidad de categorías y temas que encierra, así como la dificultad de realizar generalizaciones que posiblemente contengan contradicciones entre ellas, en la pretensión de lograr una definición de una esencia común a todos los ámbitos y épocas. Esta cuestión la trataremos algo más adelante.

Lo cierto es que, para la mayoría de los autores, en los términos en que nos referimos aquí, la palabra *mito* y todo lo que a ella se refiere se relaciona con lo sagrado, con lo divino y sobrenatural, su culto, sus ritos y sus misterios; básicamente, con una forma de concebir el mundo. Mircea Eliade ofrece una definición que, aunque pueda presentar algunas

imprecisiones debido a su amplitud, nos parece la que mejor resume la idea con la cual trabajamos: “el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los ‘comienzos’ (…) el mito cuenta como, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento, una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución (…) En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo ‘sobrenatural’) en el Mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que fundamenta realmente el Mundo y la que le hace tal como es hoy día” (1992: 12-13). El mito, entonces, es parte de la religión, aunque existan mitos –los menos– que no tengan ese trasfondo religioso.

El mito consiste en una narración sagrada que tiene el valor de lo verdadero, de aquello que se refiere a sucesos u objetos verificables tales como la vida y la muerte, la salida del sol y todo aquello creado como lo prueba su misma existencia. Además, tiene un carácter ejemplar, habida cuenta de que todo aquello a lo que se refieren ha sido realizado por seres sobrenaturales en tiempos; relatos transmitidos de generación en generación que, de hecho, perviven en el inconsciente colectivo de una comunidad y no una mera ficción del momento.

Uno de los aspectos más importantes para destacar de ellos es su valor de paradigma, de explicación del universo y de la vida social mediante la narración de cómo se produjeron por primera vez determinados hechos que son relevantes para el hombre: “El mito explica e ilustra el mundo mediante la narración de sucesos maravillosos y ejemplares” (García Gual, 2005: 18).

En el caso que nos ocupa en este capítulo, podemos decir que, para los griegos, los mitos constituyen una de sus formas expresivas fundamentales. Cuando nos referimos a la mitología griega, de lo que en realidad hablamos es del pensamiento religioso de este pueblo (Vernant, 2002). Como estudiaremos a continuación, ello, en todos sus ámbitos y dimensiones.

2. Transmisión y lectura en contexto

El pensamiento mítico formó la mentalidad del hombre de la Antigüedad y le brindó una visión del mundo que podía comprender y hacerla suya

desde una concepción que él juzgaba veraz. Esos relatos acaecidos en el alba de los tiempos adquirieron carácter de sagrado, no solo por su remota ascendencia, sino también por el carácter divino o semidivino de sus protagonistas: dioses, semidioses y héroes.

Por supuesto, ese tiempo remoto fue siempre inaccesible al entendimiento humano, tiempo de creación de todo lo tangible e intangible, eras doradas en las que el hombre fraternizaba con los dioses; acontecimientos maravillosos que definían las costumbres, la idiosincrasia y hasta las instituciones de una sociedad. Los mitos, entonces, se transforman en creencias colectivas que definen un carácter y unas tradiciones sociales anteriores al surgimiento del pensamiento racional, con el que confrontarán.

Hemos visto que los grandes relatos míticos surgieron en el Neolítico y se transmitieron de generación en generación de forma oral hasta que –en algunos casos parcialmente, como aquellos llegados de Mesopotamia, o en forma mucho más acabada, como en Grecia– se transformaron en letra escrita. De hecho, solemos asociar casi inmediatamente la mitología con el pueblo griego habida cuenta no solo de la gran cantidad de textos que nos ha legado, sino también el refinamiento al que llegaron los habitantes de la Hélade en su constitución. Es decir que, originariamente, el mito es un relato transmitido oralmente de padres a hijos por los tiempos de los tiempos.

Este tipo de narraciones dependían, por supuesto, de la memoria, tanto colectiva como individual. Ellas pervivían, es cierto, en el seno de la gente común, pero eran celosamente guardadas por los aedos y rapsodas, que le daban su matiz poético y se ganaban la vida con ello. La oralidad en la transmisión mantenía a estos relatos en una evolución constante, lo cual hacía que, muchas veces, las versiones variasen a lo largo del tiempo y del espacio, pero, además, se mantenía viva la tradición, tanto en sus agregados como en las supresiones que sufrieron. Cada ciudad griega tenía su propia divinidad bajo cuya protección se colocaba; incluso, una misma deidad podía ser la divinidad tutelar de varias polis, como es el caso de Atenea en Esparta, Tegea y Atenas (Bruit Zaidman y Schmitt Pantel, 2002). Las variaciones podían darse tanto en el espacio, es decir, en distintos lugares a un mismo tiempo, así como en distintas épocas; a modo de ejemplo, podríamos citar el caso del rey Agamenón, jefe del ejército aqueo, que combatió en Troya, que a veces es designado como *basileus* de Micenas, y otras como Argos en la misma *Ilíada*; o de la diosa Afrodita, que en algunas

versiones aparece como hija de Zeus y Dione, y en otras, surgida a partir de la castración de Urano (Grimal, 2006).

El mito no solo guarda variados significados por la gran cantidad de dimensiones que abarca, sino que "Siempre hay variantes, múltiples versiones que el narrador tiene a su disposición y elige en función de las circunstancias, el público o sus propias preferencias, y donde puede cercenar, añadir o modificar si así se le antoja. Mientras una tradición legendaria oral permanece viva, es decir, influye en la manera de pensar de un grupo y en sus costumbres, esa tradición cambia: el relato permanece parcialmente abierto a la innovación" (Vernant, 2000: 12). Por otra parte, además de las intenciones del aedo o poeta, no debemos olvidar las distintas vicisitudes que viven los pueblos: guerras, calamidades, pestes o conflictos fratricidas, que pueden llevar a una comunidad a estabecer variaciones en sus concepciones tanto del mundo como de las relaciones humanas.

Cuando la tradición oral se fue convirtiendo en palabra escrita, la humanidad se aseguró de que toda esta rica tradición no se perdiese, como había sucedido con otras mitologías. Así, por ejemplo, cuando el tirano ateniense Pisístrato mandó poner por escrito la obra homérica, (2) claramente la preservó para la posteridad, pero aquella se cristalizó allí, y ya ese gran ejercicio de memorización de miles de versos (3) perdió su razón de ser o, como explica Bauza "La transcripción de tales composiciones desvirtuó su naturaleza oral, pues la declamación efectuada por el rapsoda no era un recitado fijo e invariable, sino dúctil y abierto" (2005: 42).

Finalmente, y entendiendo que hasta el advenimiento del pensamiento racional, con la filosofía, muchos siglos después, los griegos modelaron toda su estructura institucional, social, moral e ideológica en base a estas narraciones; es importante entender que ellas no pueden ser consideradas sino como parte de una totalidad. Cada relato mítico es parte de un todo, de una visión holística; no puede pensarse en los fenómenos climáticos de un modo racional y científico y a la vez creer que quien nos gobierna es un dios que puede provocar la lluvia o la salida del sol. Por otra parte, además, todo mito debe ser situado en el contexto en el que fue producido para poder entender qué nos quiere decir, las diversas capas culturales de significados que alberga o los intereses a los que responde. Conocer, como ya fue explicado, la religión matriarcal que profesaban los antiguos pelasgos y su mixtura con el panteón patriarcal de los invasores aqueos nos

ayuda a comprender la importancia que las deidades femeninas tenían en la mitología griega en el seno de una sociedad donde la mujer quedaba relegada al gineceo dentro del hogar.

3. Funciones del mito

Hasta ahora, hemos intentado construir una definición de un concepto tan poco unívoco como el de mito. Lo hemos hecho, en relación esta obra, en su dimensión religiosa, constructora de una cosmogonía de la cual surgía una explicación del cosmos y de las relaciones humanas. También hemos hablado sobre la ductilidad y apertura de su transmisión oral y de la importancia de situar los mitos en el marco de creencias, tradiciones y circunstancias en que se produjeron, lo cual nos permite comprender, interpretar, o cuanto menos sospechar, determinados aspectos de la historia de un pueblo y de su organización político-social.

Por supuesto que en cuanto a las funciones de los mitos –es decir, el debate acerca del objetivo de su creación y permanencia–, continúa suscitando hoy grandes controversias. Ahora bien, siguiendo nuestra metodología –consistente en estudiar aquellas facetas o dimensiones que nos son útiles en cuanto a conocer el pensamiento político occidental–, podemos abocarnos a aquellas funciones que, entendemos, no generan controversias en líneas generales. Coincidimos con Duch en su obra *Mitos, interpretación y cultura* cuando señala que las funciones esenciales de los mitos son las que remiten a la esfera mágico-religiosa, a aquella que se refiere al establecimiento de normas éticas y jurídicas, a la ideológica, y finalmente, a una dimensión literaria (1998).

La elaboración de un mito, entonces, se halla profundamente asociada al intento, no solo de buscar una explicación y un sentido al universo y a la vida, sino también a la construcción de los lazos políticos, jurídicos y morales que permitan el desarrollo de una comunidad.

Ya hemos visto en el libro anterior que las civilizaciones mesopotámicas y los egipcios establecieron fuertes conexiones entre la lógica divina y el carácter subjetivo del ejercicio del poder terrenal. Los griegos refinaron mucho más estas narraciones e hicieron que en ellas se conjugasen todas las dimensiones de la vida social y política. En la mitología griega existe un

quiebre profundo en el episodio que narra la lucha entre dos generaciones de dioses: los olímpicos, cuyo jefe era Zeus, y los titanes, bajo el liderazgo de Cronos, padre de Zeus. La batalla entre ellos fue enconada y feroz, y finalmente triunfaron los olímpicos, y proclamaron a Zeus como el más poderoso de los dioses. En este crucial acontecimiento mitológico se enfrentaron poderes y fuerzas sobrenaturales en pos de la soberanía, es decir, el triunfo de uno de los oponentes implicaría el derecho del vencedor a imponer su ley; dice Vernant al respecto que "A partir de esta imposición, el orden del mundo deviene constante. Se puede llamar a este tipo de racionalidad una racionalidad del Kratos para hablar griego, o de la *dynamis*, es decir, del poder real" (2002: 83).

A partir de la lucha entre olímpicos y titanes, los griegos establecieron las bases ideológicas sobre la que se asentarían las relaciones de poder hasta el siglo V a. e. c. El orden patriarcal se afirmó, (4) y el poder devendría divino, no en la idea de la deificación del monarca, *anax* o *basileus*, sino por la lógica de la ascendencia divina: gobernarían aquellos que descendiesen de los dioses que terminaron con el caos en el mundo. Es muy importante el doble significado de la palabra *arche* entre los griegos y con respecto a lo que tratamos aquí. Dicho término, por un lado, tendía a la idea del principio, origen o basamento, en este caso, del ordenamiento universal; pero también significaba mando en el sentido de autoridad o imperio, es decir, gobierno. A partir de la ruptura producida por este mito, y a imagen de Zeus, quienes tuvieran la *arche* podrían distribuir, jerarquizar y ordenar a partir de establecer el nomos, es decir, aquellas reglas que ordenaban la vida social y que, por supuesto, no debían escapar de las dimensiones morales de aquel contexto. En este marco, la garantía de antigüedad, veracidad y sacralidad del mito cada vez se tornaría más importante, ya sea en la justificación del poder terrenal o de una regla moral o social (Bermejo Barrera, 1994).

En el caso griego, la legitimación divina del poder que en la primigenia civilización micénica no difería mucho de los casos ya analizados, adquirió aristas más complejas y sofisticadas. Posteriormente a los hechos de Troya y a las invasiones dóricas, los aqueos, devenidos en civilización jónica, incorporarían un nuevo componente, un requisito que aquellos aptos para gobernar deberían transmitir a su progenie más allá de la mera sangre. Los aqueos refinaron el argumento al incorporar el concepto de *areté* como

aquel atributo del más alto ideal educativo que se transmitía de generación en generación dentro de cada estirpe divina.

La palabra *areté* ha sido traducida generalmente como virtud, aunque la mayoría de los historiadores estén contestes con Jaeger (2000) en que esa definición es demasiado estrecha. Una aproximación más cercana a su significado contextual podría estar dada por la palabra “excelencia”, la cual denotará seguramente una concepción más aproximada a la que tenían los antiguos griegos sobre ella. Nosotros hemos preferido utilizar la definición de arete como el “ejercicio óptimo de una función”, ya sea por parte de seres humanos como así también de animales y objetos inanimados. Nada hay superior a lo “óptimo”.

En la cuestión específica objeto de este trabajo, la *areté* será “el atributo propio de la nobleza” (Jaeger, 2000: 21), es decir que, a partir de ello, la nobleza aquea no poseerá el *arche* solamente por descender de los dioses, sino que justamente por descender de ellos se poseería el más alto ideal educativo al que se podía aspirar, y ello legitimaba claramente su poder frente al resto de los ciudadanos. Este concepto iría evolucionando durante el desarrollo histórico de las ideas entre los griegos y acompañaría la transformación que llevaría a este pueblo a una nueva forma de pensar la vida en sociedad y las relaciones políticas. El acontecer de estos cambios lo iremos estudiando a partir del capítulo siguiente, cuando discurramos sobre los primeros educadores de la Hélade.

Hasta aquí hemos analizado las funciones que la mayoría de los especialistas en mitología asignan a los mitos, en este caso resumidas por Lluís Duch (1998). Sin embargo, y teniendo en cuenta que nuestro estudio se centra en los discursos que a lo largo de la historia de la humanidad justificaron y legitimaron las relaciones de poder, entendemos que debe agregarse todavía una función o cometido más a los mitos de carácter religioso como los que analizamos en esta obra. En todas las épocas –en la actualidad también–, estos discursos tienden a generar, en algunos casos, explicaciones políticamente aceptables acerca de cuestiones que no lo serían tanto o que contravendrían la moral y/o lo políticamente correcto en el contexto en el que se desarrollaron. Como creación humana, los mitos no escaparon a esta lógica.

Un ejemplo claro que nos permitirá comprender lo enunciado en el párrafo anterior nos lo proporciona el episodio mítico de la guerra de Troya que nos ha llegado a través de las composiciones homéricas, de las

tragedias de diversos autores y otras fuentes. Según ellas, Paris, hijo de Príamo, rey de Troya, traiciona la hospitalidad de Menelao, el rey espartano, y secuestra a su esposa, Helena, y la lleva a vivir con él a su ciudad. Más allá de que las narraciones nos inducen claramente a sospechar que en realidad Helena huyó de buen grado con el apuesto Paris, Menelao invoca un antiguo juramento por el cual aquel que fuera elegido como esposo de la bella hija de Tindareo gozaría siempre de la protección de todos aquellos que la pretendían, que en definitiva no eran sino los *basileus* de cada una de las ciudades griegas. Así, Agamenón, el más poderoso de los reyes y hermano de Menelao, forma una gran coalición griega, que parte rauda a vengar la afrenta recibida por uno de ellos. Conocemos el final de la historia, que termina con la destrucción de Troya y de su pueblo, que en definitiva eran primos hermanos de los griegos tanto en raza como en lengua, religión y costumbres.

Sin embargo, esta épica explicación que deja bien situados a los griegos ante la posteridad no tiene bases históricas. (5) Troya era una rica ciudad que se encontraba ubicada estratégicamente en la entrada del Helesponto, (6) sobre un estrecho paso de mar que controlaba el acceso a las fértiles tierras que rodeaban al mar Negro y a la actividad comercial que allí se originaba procedente de Oriente. Al dominar el estrecho, Troya cobraba peaje a los barcos que por allí pasaban, posiblemente en la forma de caros suministros y en la imposición de "prácticos" o, dicho más sencillamente, marinos que conocían perfectamente cómo atravesar las turbulentas aguas circundantes. Es decir que la guerra básicamente tuvo que ver con el control de una encrucijada comercial y la necesidad de los griegos, que eran un pueblo de marinos y comerciantes, de deshacerse de un poderoso obstáculo a sus propósitos expansionistas.

Si, como se verá en el capítulo siguiente, la poesía mitológica sirvió durante muchos siglos como la principal fuente educadora de los griegos, podemos entender claramente que, mientras la narrativa mítica proporcionó valores y héroes sobre los que se construyó la legitimidad de origen de un pueblo y justificó una visión de relaciones sociales y de poder, la otra versión, aquella que hablaba de una cruenta guerra por apoderarse de riquezas y acceso al comercio, debía quedar relegada a la bruma oscura de la historia.

---

1. Nos referimos a las religiones judía, cristiana e islámica.

2. La versión de los poemas homéricos con las que contamos en la actualidad no son exactamente la versión que Pisístrato ordenó copiar. Con el paso del tiempo, esas copias fueron perdiéndose, en parte por obra de diferentes calamidades, amén de transcripciones y traducciones imprecisas. Según refiere Bauza, fue la obra dedicada de los filólogos alejandrinos, en especial Aristarco y Aristófanes de Bizancio, quienes lograron recuperarlas, las dividieron en 24 cantos, habida cuenta que el alfabeto griego contaba con 24 letras, y reservaron las mayúsculas para la *Ilíada* y las minúsculas para la *Odisea* (2005).

3. En *La Ilíada* y *La Odisea* se cuentan alrededor de 15.000 y 12.000 versos, respectivamente.

4. Aunque seguirán subsistiendo usos y costumbres del antiguo orden matriarcal, como la idea de la sucesión matrilineal, en muchas ciudades griegas. A modo de ejemplo, puede citarse a Menelao, quien no es hijo de Tindareo en Esparta, sino que adquiere la dignidad real al desposar a Helena, que sí es hija del rey espartano.

5. Siempre se supuso que, de todas las capas superpuestas de ciudades halladas en Troya, aquella que correspondía a la obra homérica era Troya VIIA, ya que todo indica que esta fue destruida en un contexto de guerra (Pruebas de asedio, incendio, armas de guerra, restos humanos producto de heridas mortales). Sin embargo, en la actualidad existen discusiones acerca de su datación, y además, sobre si eventualmente esta destrucción fue provocada por los griegos o por otros grupos humanos, como los llamados “pueblos del mar” (Cline, 2015).

6. En la actualidad es el estrecho de los Dardanelos.

Capítulo VI
Los primeros educadores

Como ya se ha sugerido, poco después de la época de la guerra de Troya, Grecia fue nuevamente presa de oleadas invasoras desde el norte, de los llamados dorios, que se establecerían principalmente en la Lacedemonia y terminarían de constituir lo que denominamos los griegos de la Antigüedad. Primos hermanos de los anteriores aqueos, dominaban perfectamente la técnica del hierro y profesaban un profundo racismo, que les impidió mezclarse con las poblaciones sojuzgadas. De allí es que, a partir de ahora y dentro del mismo pueblo griego, se irán formando dos idiosincrasias bien diferenciadas entre los lacedemonios y los herederos de los aqueos, a quienes pasaremos a denominar jonios.

Además, aproximadamente en esta misma época, se sucedieron una serie de desastres, terremotos, invasiones posiblemente de los llamados pueblos del mar, incendios y otras cuestiones que produjeron devastaciones en las ciudades micénicas y el colapso de su civilización. Ello dio paso a la denominada Edad Oscura, que se extendió aproximadamente entre el 1200 y el 800 a. e. c., de la cual pocas noticias tenemos, salvo y congruentemente con ello, que no se registraron avances civilizatorios. Su fin daría lugar a la época Arcaica y a la aparición de los primeros educadores en un mundo que, luego de esa oscura transición, comenzaría su derrotero hacia una nueva forma de comprender el cosmos en todas sus dimensiones.

1. Homero

Hasta ahora hemos usado indistintamente los términos aedo, rapsoda y poeta, sin embargo, a fuerza de ser precisos, es menester aclarar que Homero era un aedo, término que proviene del griego *aoidos* y que significaba cantor; los poemas homéricos estaban compuestos para ser

cantados acompañados de un instrumento de cuerdas llamado *forminge* (Vidal-Naquet, 2007).

Continuando con la lógica de las “aproximaciones”, en cuanto a aquellos datos de la Antigüedad que no podemos establecer de manera fehaciente, hemos de admitir que poco sabemos de la vida de Homero, más allá de lo que ya hemos expuesto. De hecho, es comúnmente aceptado que la *Ilíada* y la *Odisea* fueron compuestas a partir de historias míticas transmitidas en forma oral hacia fines del siglo IX o en el siglo VIII a. e. c. (Nestle, 2010). Mucho se ha discutido con respecto a la posibilidad de que entre ambas composiciones medien varias décadas, lo cual establece como hipótesis la posibilidad de dos Homeros. Sin embargo, nosotros soslayaremos la polémica, ya que en nada cambia el análisis de nuestra cuestión con respecto a la evolución política de los helenos.

Pocas veces un autor, un poeta en este caso, ha tenido tanta importancia y significación en la creación del espíritu de su pueblo como Homero. No solo porque desde el punto de vista estético su épica heroica es incomparable, sino porque es quien representa los valores de la cultura griega primitiva y es fuente de gran parte de nuestro conocimiento histórico de la época (Jaeger, 2000).

De la épica derivan todas las formas de educación entre los griegos, tragedias, comedias, himnos, todos nacen de la épica y de su alto ideal como modelo de virtudes constituyendo un ejemplo a imitar para cada generación, aun cuando la sociedad hubiera evolucionado y ya no fuese la misma en que vivió Homero. La *Ilíada* y la *Odisea* fueron, durante siglos, la guía y el patrón de conducta de la clase aristocrática griega, y los valores morales allí expuestos constituyeron un “saber” en el sentido de poder ser enseñado y aprendido. Los niños griegos aprendían a leer con estas obras.

Una de las cuestiones más importantes en orden al estudio político de estas obras es comprender que, si bien leídas en términos literarios, estas no presentan solución de continuidad; es decir, la *Ilíada* trata acerca del último año de la guerra de Troya, y la *Odisea*, el inmediato regreso de uno de los reyes guerreros que combatieron allí. Desde el punto de vista del análisis político, su clave de lectura es diferente. Si bien ambas fueron compuestas alrededor de cuatrocientos años después de los sucesos narrados, en la primera, Homero describe las características de la sociedad y la nobleza aquea que fue a combatir a Troya, por el contrario, en el segundo poema, esa misma descripción atañe a la sociedad jonia de su época, es decir,

alrededor del siglo VIII a. e. c. En la *Ilíada*, el aedo pone todos sus recursos en el tema recurrente del ideal heroico; en la *Odisea* se trata de mostrar cómo los jonios habían evolucionado para constituir una sociedad impregnada de la cultura y los valores aristocráticos. La una es el poema que exalta la guerra, la otra es la evolución hacia una sociedad más ordenada y relativamente pacífica que ha comprendido los beneficios de la política.

Adentrándonos entonces en su análisis en términos politológicos, la *Ilíada* comienza con una asamblea originada en un conflicto. En su periplo hacia Troya, los helenos han atacado la ciudad de Tebas de Crisa y, como parte del botín obtenido, Agamenón, *primus inter pares* (1) de la expedición, ha tomado como esclava a Criseida, hija de Crises, sacerdote de Apolo, quien se presenta ante el campamento griego solicitando pagar un rescate a cambio de su libertad. La mayoría de los griegos siente compasión por el anciano, pero Agamenón lo rechaza con palabras destempladas. Ante la ofensa, el mismo dios Apolo envía sobre el campamento griego una gran peste que azota a estos durante nueve días; al décimo, Aquiles, rey de los mirmidones, convoca a una asamblea para tratar la cuestión. La reunión tomó aristas tumultuosas debido a que la mayoría de quienes allí discutían entendían que la posición de Agamenón era difícil de sostener, y mucho más aún cuando el adivino Calcante había predicho desgracias para los helenos si la esclava no era devuelta. Homero personifica en Aquiles la férrea oposición al rey de Micenas y ambos cruzan fuertes insultos, hasta que finalmente, se acuerda que Agamenón devolverá a Criseida, pero, a cambio, Aquiles debería cederle su esclava favorita. Esta solución transaccional de la asamblea permitió a Agamenón conservar su autoridad, pero generó en Aquiles una furia de tal proporción que resolvió retirarse de la batalla, lo que constituirá a partir de esa instancia uno de los grandes temas de la obra, que justifica los versos con que comienza la *Ilíada*:

> Canta, diosa, la cólera aciaga de Aquiles Pelida, (2)/ que a los hombres de Acaya (3) causó innumerables desgracias/ y dio al Hades (4) las almas de muchos intrépidos héroes/ cuyos cuerpos sirvieron de presa a los perros y pájaros/ de los cielos; que así los designios de Zeus se cumplieron/ desde que separáronse un día, tras una disputa,/ El Atrida, (5) señor de los hombres y Aquiles divino (Homero, 1995).

De acuerdo con lo narrado y más allá de la carga emocional de los versos homéricos de este conflicto con el que se inicia el poema, podemos deducir no solo ya ciertas características de estos griegos, sino el germen de su futura evolución. Ya habíamos dicho que cada ciudad griega era autónoma y era gobernaba por un rey con el título de *basileus* que, a su vez, cumplía funciones sacerdotales. Claramente vemos, por la respuesta dada a Crises, que esas funciones religiosas que se adjudicaba el monarca lo situaban por encima de los sacerdotes, pero además, que estos helenos no tenían un temor reverencial por sus dioses, como hemos visto en otras sociedades. Es necesario que Apolo envíe la peste para que los hombres reaccionen.

Por otra parte, observamos que la disputa se resuelve en una asamblea. Homero no trata esta convocatoria como algo extraordinario o novedoso. De ello podemos colegir que los *basileus* en sus respectivos reinos tenían la costumbre de tratar los temas importantes en reuniones de este tipo: de ancianos, de jefes de familia o, como en este caso, en una asamblea. Siguiendo a Souvirón, podemos afirmar que es muy difícil saber cuáles son los ciudadanos que en esa época tenían derecho a participar en reuniones de este tipo, pero casi con seguridad se trataba de asambleas donde participaban ciudadanos armados (2017), es decir, aquellos que podían costear su propio equipo, los notables a quienes más tarde denominaremos nobleza o aristocracia. Conceptualmente, podemos ya establecer que, aun descendientes de dioses que legitimaban su autoridad, estos *basileus* no eran reyes absolutos, debían consultar a los suyos y también, llegado el caso, transigir como Agamenón para sostener su autoridad. Cierto es que en estas asambleas no participaban todos quienes fueron a luchar, pero también es verdad que la noción del poder real distaba mucho de la del Egipto faraónico. Además, aun en ese ámbito restringido, ya era de suma importancia la habilidad oratoria y argumental, como lo prueba el temor que inspiraba la aguda lengua de Tersites o el ingenio persuasivo de Odiseo. Por otra parte, el concilio fue convocado por Aquiles, quien, aunque *basileus*, era un inferior a Agamenón en rango. Si reunimos todos los elementos, entonces, podríamos decir que en los comienzos de la *Ilíada* se hallaría el embrión de una rudimentaria democracia, aunque debemos enfatizar que todavía este concepto demandaría una larga evolución y que era absolutamente ajeno al pensamiento de quienes combatían en Troya.

También es singular y sería propia del igualitarismo ateniense (Sanguinetti, 1986; Vidal-Naquet, 2006) la costumbre de echar a suertes

para tomar decisiones. En el caso de Atenas, cuando en el siglo V a. e. c., las tensiones se resolvieron a favor de constituir un régimen democrático, existió un sistema de sorteo para la elección de magistrados o funcionarios, aunque este debía realizarse entre quienes tuvieran la voluntad de someterse a él; los candidatos, además, debían aprobar un examen que demostrara sus calidades y antecedentes llamado *dokimasia* (Sanchez Viamonte, 1962).

Otra característica muy particular de la *Ilíada* es que, si bien las batallas entre los ejércitos de ambos bandos son narradas, no constituyen momentos de alto dramatismo poético. El personaje de la épica homérica en esta obra es el héroe, quien pone en juego sus atributos en cada combate; la masa de combatientes aporta simplemente la escena en la que se desenvuelve la acción que verdaderamente importa. Como bien expresa Finley, "Hay decenas de millares de soldados a la vista y, no obstante, el poeta fija su mirada únicamente en Ayax, en Aquiles, en Héctor o en Eneas" (2014: 98). Todo el poema se encuentra impregnado de la cultura de una sociedad de guerreros y de su ética: quien lea superficialmente la *Ilíada* quizá no advierta que cada guerrero es, en realidad, un rey, porque prima el atributo de la valentía y el objetivo del honor en la lucha. A raíz de ello, la relevancia estará dada por el combate singular o *aristeia*, allí donde un gran campeón de un bando enfrentaba a otro poderoso guerrero enemigo. La noción de *aristeia*, narración de este combate individual, está íntimamente ligada a la lucha entre los mejores de cada lado, y mientras más reputada fama tenga el desafiante más incentivo generará para que su reto sea aceptado. A modo de ejemplo, podemos citar el canto VII del poema, donde Héctor, el héroe troyano, desafía a pelear a los helenos y, luego de la arenga del viejo Néstor, nueve guerreros griegos deben echar suertes para decidir quién aceptará tamaño desafío.

A esta altura del análisis que realizamos, es momento para introducir un concepto de vital importancia en la materia objeto de estudio y que, según Jaeger, constituye "el tema esencial de la historia de la educación griega" (2000), es decir, la noción de *areté*.

Esta noción, vinculada en forma estrecha al honor y a las más nobles calidades, era aquello que se ponía en juego entre quienes combatían singularmente. Por ello, mientras más grande la *areté* del adversario, mayor el deseo de aceptar el convite: en caso de victoria, la *areté* era apropiada por el vencedor, y en caso de derrota, nada más honorable que morir a manos de quien se sabía superior. Ahora bien, ya hemos definido el concepto o noción

de *areté*, pero su significado intrínseco, su contenido, irá evolucionando a lo largo de la historia helena, y esa evolución tendrá consecuencias en la historia del pensamiento político griego. La *areté* constituía "el atributo propio de la nobleza" (Jaeger, 2.000: 21), es decir que el hombre ordinario no la poseía. Luego de la guerra de Troya –y ello se verá claramente cuando estudiemos la sociedad jonia de la época en que vivió Homero–, la legitimidad divina del poder incorporaría el concepto de *areté* como aquel atributo del más alto ideal educativo que se transmitía de generación en generación dentro de los límites de las estirpes divinas. La cuestión podría resumirse en que, a partir del regreso de Troya, la nobleza jonia no tendrá el mando o *arké* solamente por descender de los dioses, sino que justamente por descender de ellos se poseía las más altas capacidades educativas a las que se podía aspirar, y así se legitimaba su derecho al poder frente al resto de los ciudadanos. A partir de la elaboración de este discurso más refinado de la legitimación divina para gobernar –que ya no solo incluía al rey, sino a todos los nobles que pelearon en Troya–, la construcción de genealogías divinas fue considerada entonces un factor de poder, ya que "la fortuna de un hombre o su ciudadanía podía depender de algún detalle de esa genealogía" (Glover, 1993: 28). Para acceder al *arké*, entonces, era necesario descender de los héroes de Troya, cuyos antepasados eran los dioses, y así portar en la sangre la *areté* que hacía capaces a los hombres para ejercer el gobierno.

En la *Ilíada*, es decir, para la nobleza aquea del siglo XII a. e. c., la *areté* consistía en el valor y el heroísmo guerrero unidos a la conducta caballeresca y cortesana. Ello resulta sumamente coherente con la exaltación de la cultura de la guerra que corta horizontalmente toda la obra y que en este sentido llega a su momento culminante en la *aristeia* entre Aquiles y Héctor que comenzará a definir el destino de la contienda.

Ya hemos puesto de manifiesto anteriormente que, si bien la *Odisea* es el relato del regreso o *nostos* de Odiseo a su patria Itaca luego de la caída de Troya –es decir, literariamente una continuación del poema anterior–, la descripción de la situación y las relaciones sociales y políticas corresponden al mundo jónico del siglo VIII a. e. c. y no al del siglo XII, en que transcurre la *Ilíada*. Política y culturalmente son dos sociedades con grandes diferencias . Homero en la Odisea nos habla de su tiempo, no del de Agamenón.

La trama principal de este poema relata el lento regreso a Itaca de Odiseo, quien, luego de haber ofendido a Poseidón, tardará diez años en volver, tantos como consumió en la batalla, mientras su esposa, Penélope, y su hijo, Telémaco, intentan defender su trono y su hacienda de los nobles que exigen a la reina que vuelva a tomar marido ya que suponen al héroe muerto.

El contenido de la *areté* sigue centrándose en el valor guerrero, aunque en menor medida que en la *Ilíada*, pero “se añade ahora la alta estimación de las virtudes espirituales y sociales” (Jaeger, 2000: 36). Es decir, en una sociedad que a lo largo de los siglos ha cambiado, a las virtudes guerreras se le incorporan las políticas, aquellas que se adaptan a la nueva forma de vida de la cultura jónica. Por otra parte, nos encontramos con una nobleza que ya es consciente de su derecho a gobernar, que siente correr por sus venas el privilegio de portar la *areté*, privilegio común a todos aquellos que descienden de los guerreros de Troya y, consecuentemente, de los dioses.

La sociedad que nos describe la *Odisea* es la de una refinada cultura aristocrática, con arraigo al suelo, mucho más sedentaria y menos aventurera, y ya inscripta en sus propias tradiciones, que se transmiten de padres a hijos. La educación es una prerrogativa de la nobleza, y sus vástagos tienen plena conciencia del lugar que deberán ocupar en términos sociales y políticos, y para ese fin son formados en base a los modelos que sus propias genealogías guardan. Con respecto a aquellos que no pertenecían a la aristocracia, la separación era muy marcada: había hombres libres y esclavos, y tanto la economía basada en la posesión de la tierra como el matrimonio, que se limitaba a los miembros de la misma clase, hacían prácticamente imposible el ascenso social.

En el tiempo en que estamos situados casi no quedaban reyes en la Hélade; la nobleza terrateniente había ido asumiendo cada vez más funciones de gobierno, en principio como auxiliares del *basileus* y finalmente, con la desaparición de estos por derecho propio. También comenzaron a crearse instituciones que se adaptaban a los nuevos tiempos o se les otorgó mayor preeminencia a aquellas que ya existían.

Era una sociedad que comenzaba a descubrir a la política como forma de regular la convivencia humana; de hecho, aparecen varias asambleas y puede apreciarse que sus resoluciones no eran meras formalidades y mucho más en este caso, en ausencia del rey. Sin embargo, y aunque aún el *basileus* tenía el derecho de decidir solo, tanto la costumbre como las

relaciones de poder establecidas con los nobles, que tenían el privilegio de realizar proposiciones, y aún la aprobación o la desaprobación de los ciudadanos pesaban en la conducta del monarca. Según Finley, comenzaba a manifestarse aquí la fuerza del *demos* (2014), aunque nosotros entendemos que en forma muy incipiente.

Luego de este análisis, seguramente podemos comprender con mayor certeza la razón por la cual Homero fue considerado el gran educador de la Hélade y los motivos por los cuales la *Ilíada* y la *Odisea* se transformaron en las grandes obras educativas del pueblo griego, ya que condensando su espíritu pudieron servir de modelo para el surgimiento del alto ideal civilizatorio que habría de venir.

2. Hesíodo

A diferencia de Homero, sí tenemos algunos pocos datos acerca de Hesíodo: sabemos que fue natural de Beocia, nacido posiblemente entre la segunda mitad del siglo VIII y el 700 a. e. c., es decir, en forma posterior al compositor de la *Ilíada*. Hijo de un comerciante marítimo arruinado que terminó convertido en pastor y agricultor, idéntico oficio al que en su juventud se dedicó el poeta. Más tarde, y a raíz de la herencia paterna, tuvo una agria disputa judicial con su hermano que terminaría inspirando uno de sus poemas.

Con respecto a su obra, hoy podemos decir que comprende la *Teogonía*, los *Trabajos y días* y los primeros 54 o 56 versos del *Escudo de Heracles*. Hesíodo buscará no tanto ser una fuente de diversión para su auditorio como enseñar, ya que, como veremos, intentará crear un modelo de educación para el hombre sencillo.

La *Teogonía* es una obra sistemática acerca de los dioses y su linaje, lo que convierte al beocio en el primer teólogo entre los griegos. Hay en esta obra tanto una teogonía como una cosmogonía, es decir, el origen y las relaciones entre los dioses, así como una explicación sobre el nacimiento y la evolución del universo.

Los dioses que presenta Hesíodo representan una escala ética y moral y se nos antojan bastante diferentes de aquellas divinidades de rasgos tan antropomórficos que en la obra de Homero desatan sus pasiones con ardor y

celo humanos. Por el contrario, aquí, “El poeta pone además mucho mayor confianza en el gobierno divino del mundo, y ante todo en la justicia de Zeus” (Nestle, 2010: 39). Ello nos habla de una lógica de acuerdo con la cual los valores morales de los dioses sean replicados en la Tierra entre los hombres, aunque también es verdad que ello sucede más en los *Trabajos y días* que en la *Teogonía*.

Es entonces en *Trabajos y días* donde puede encontrarse la intención del autor de tratar cuestiones sociales en forma crítica (Giner, 1994). Lo primero que advertimos es que hay una gran y notable diferencia entre el mundo campesino que describe Hesíodo y aquel universo de la cultura noble y aristocrática que hemos estudiado en Homero.

Hesíodo canta a la vida simple y sencilla del campesino que con su esfuerzo cotidiano logra arrancar de la tierra su sustento; es allí donde ve el heroísmo en su forma más pura en un mundo que se ha venido degenerando. En efecto, en *Trabajos y días* se encuentra el mito de las cinco edades del mundo, desde la primigenia Edad de Oro, cuando juntos nacieron los dioses y los hombres, sin trabajo, ni enfermedades, ni vejez y ambas estirpes retozaban en festines, pasando a una visión degenerativa de la historia, por las edades de Plata, de Bronce, Heroica y la Edad de Hierro (Hesíodo, 1990). En esta última de las edades, en la cual vive el poeta, los hombres son corruptos y viven en la miseria, los bienes se entrecruzan con los males y pareciera que no hay consuelo ni esperanza para ellos. No hay, en esta quinta edad, moral, derecho ni felicidad.

Sin embargo, y pese a lo dicho más arriba, todavía el campo no ha sido conquistado por la ciudad: “La cultura feudal campesina no es todavía sinónimo de retraso espiritual ni es estimada mediante módulos ciudadanos. ‘Campesino no significa todavía inculto’” (Jaeger 2000: 69). De hecho, podría decirse que la visión heroica homérica permitía a estos campesinos elevar sus miras, desde su dura perspectiva diaria, a posiciones de más elevado pensamiento.

Hesíodo se recuesta en las tradiciones campesinas que describe en este poema, a las que ve como puras en comparación con la lógica de los “reyes devoradores de tributos”, y desde allí aspira a construir un tipo de educación más sencilla y llana, aunque repleta de nobles ideales: la idea de la justicia, personificada en *diké*, hija de Zeus y Temis. Aquí, y a raíz de una amarga disputa judicial con su hermano, el autor beocio manifiesta una fe inconmensurable en el derecho.

Es la idea de justicia, de leyes permanentes y divinas que rigen el universo la que permitirá construir una sociedad mejor. Entonces, tal como los nobles poseen un ideal educativo, también existirá una educación para el hombre llano, una concepción de *areté* fundada en la justicia y el trabajo y no en el ocio, que conduce a la vía del vicio y la perdición (Jaeger, 2000; Nestle, 2010).

Lo importante para nosotros en esta idea de Hesíodo es que, aun partiendo de una cosmovisión mítica y religiosa del mundo, un campesino, un hombre ordinario, podía poseer *areté*, aunque ella no fuera transmitida por la sangre de genealogías divinas. Por vez primera, aparecía la idea de que la *areté* podía ser objeto de enseñanza y, aunque en la época de la obra hesíodica pasaría inadvertida, retornaría con vigor algunos siglos después.

---

1. La mayoría de los guerreros que aparecen con nombre propio en la *Ilíada* eran en realidad basileus (reyes) de sus respectivas ciudades: Agamenón lo era de Micenas, la ciudad más poderosa de la época entre los griegos, y por ello fue designado jefe de la expedición. Además, era hermano del agraviado Menelao y descendiente de Zeus.

2. Aquiles era hijo de Peleo y la nereida Tetis, por eso el apelativo “divino” en el último verso.

3. Uno de los nombres que da Homero a Grecia, actualmente una división del territorio griego cuya capital es Patras.

4. El inframundo, concepto que guarda relación con el infierno cristiano. Era el dominio del dios del mismo nombre, hermano de Zeus.

5. Se refiere a Agamenón, hijo de Atreo.

Capítulo VII
El camino hacia la democracia

Hacia el siglo VIII a. e. c., en la mayoría de las ciudades griegas existía una aristocracia terrateniente rural que había convertido su predominio en régimen político a expensas de los otrora poderosos reyes. Por otra parte, el surgimiento de las polis supuso una importante mengua en los poderes y prerrogativas reales y una cada vez marcada injerencia de la nobleza en el manejo de los asuntos públicos, tal como lo explica Walker: “Las concentraciones ciudadanas supusieron el debilitamiento de la monarquía. Resultaba, por una parte, más fácil y cómodo, debido a la proximidad, fiscalizar la labor de los reyes, al mismo tiempo que la lógica facilidad de comunicación y de influencia mutua propiciaba las agitaciones, y, por otra los ‘aristócratas’ (o ‘los mejores en el poder’), que eran los jefes de los linajes, se trasladaron a las ciudades no tanto con el propósito de participar cada vez más en el gobierno, sino con el de aliviar al monarca de alguna de sus funciones, circunstancia que así incrementó el poder de esta minoría –que acabó suplantando al rey, colocándose en su lugar–, dando origen a la ‘oligarquía’ (o ‘gobierno de unos pocos’)” (1999: 98-99).

Con el paso del tiempo, en la mayoría de las ciudades de Grecia la nobleza tomaría nominalmente el poder y haría desaparecer a los reyes, como en el caso de Atenas, o los conservaría como símbolos sin poderes concretos y efectivos como en el caso de Esparta.

Una de las consecuencias que trajo aparejada la sustitución de los reyes por la aristocracia fue el comienzo del faccionalismo en la sociedad griega, es decir, mientras los reyes –buenos o malos– representaban al todo social, la aristocracia, solo a una parte, por lo cual quienes no se sentían contenidos comenzaron a agruparse en diferentes partidos.

Sin embargo, y más allá de que lo hasta aquí explicado no supone más que un paulatino cambio de régimen por otro, es en esta época cuando comienzan a aparecer distintos fenómenos que, al ser unos condición de posibilidad de los otros y profundamente imbricados entre sí, conducirían a

los griegos a una nueva forma de pensar el mundo y la legitimación del poder.

1. Polis, filosofía y moneda

a) La polis

El nacimiento de la polis como tal puede situarse entre los siglos VIII a VII a. e. c. Es necesario aclarar que no utilizaremos esta palabra en su traducción corriente de "ciudad- Estado", ya que, como se ha explicado con respecto al término *areté*, dicha traducción no solo resulta mezquina, sino que además ni siquiera acerca al lector a la comprensión de la verdadera magnitud de lo que ella significó para los antiguos griegos. Solo adelantaremos que dicho concepto no implicaba solamente una noción institucional, urbanística o paisajística, sino una original, elaborada y refinada construcción intelectual.

La polis fue una consecuencia del avance intelectual de los griegos y sería condición necesaria para el desarrollo de las máximas potencialidades de su civilización; era concebida como "un Estado territorial donde tiene lugar toda la gran variedad de las actividades humanas –la agricultura, la política, el comercio– que son las condiciones necesarias para la existencia de cualquier cultura superior" (Giner, 1994: 5).

En efecto, el término *polis* no designaba un mero trazado de calles, viviendas, familias, murallas e instituciones de gobierno, sino un complejo entramado social, político, económico, religioso y artístico, donde se conjugaban en perfecta armonía todas y cada una de las dimensiones humanas en su plenitud. Es cierto que física o geográficamente, ellas surgieron sobre las anteriores aglomeraciones o, para decirlo de otro modo, "la ciudad se instaura a partir de la antigua organización social: la destruye, pero al mismo tiempo conserva su esquema; trasplanta la organización tribal a una forma que implica un pensamiento más positivo y más abstracto" (Vernant, 2001: 355). Finalmente, y siguiendo al politólogo italiano Giovanni Sartori, si tuviésemos que definir la polis con un sinónimo de una sola palabra, sería más adecuado hacerlo con el término "comunidad" que con el de "Estado" (2003).

Se tornaba absolutamente necesario realizar esta conceptualización, ya que fue en este ámbito llamado polis donde adquirió preeminencia la palabra sobre todos los demás factores de poder (Vernant, 2004). Este sería ulteriormente uno de los condicionamientos más importantes para el surgimiento de la mentalidad democrática, ya que la palabra sería asociada en este caso a la libertad de expresión y no a fórmulas rituales; así, se la vinculó al debate contradictorio y a la crítica.

Este nuevo sentido dado a la palabra posibilitó claramente que se forjara el ideal de ciudadano y el nacimiento de la política en el sentido en que la define Finley, citado por Da Silveira, como “el arte de arribar a decisiones mediante la discusión pública y de obedecer después a tales decisiones como necesaria condición para la existencia social de hombres civilizados” (2000: 27).

Siguiendo esta línea de razonamiento y para poder desarrollar una convivencia pacífica y ordenada que considerase el ámbito de la política como forma de resolución de las cuestiones que a todos pertenecían, era necesario también establecer un instrumento que permitiera que dos ciudadanos se reconociesen como pares a la hora de la discusión. Esa herramienta, que para los antiguos griegos constituyó una mera solución instrumental y para los modernos constituye la base de nuestros Estados de derecho, se llamó *isonomía*, es decir, igualdad ante la ley. Es interesante destacar que, para ellos, este concepto fue una creación absolutamente artificial que les permitió desarrollar la idea de política y posteriormente de democracia, ya que para un griego de ese momento no era obvio que los hombres nacían y permanecían iguales ante la ley por el solo hecho de ser hombres. La humanidad debería trasuntar muchos siglos aún para arribar a esa conclusión (Da Silveira, 2000).

La palabra permitió entonces que se ampliase notablemente el espacio de discusión respecto de procedimientos y decisiones que otrora habían permanecido bajo el dominio de unos pocos, que esas mismas decisiones se divulgasen, y todo ello como condición necesaria para la existencia misma de la polis o, como lo define Vernant: “Hasta se puede decir que la polis existe únicamente en la medida en que se ha separado un dominio público en los dos sentidos, diferentes pero solidarios del término: un sector de interés común en contraposición a los asuntos privados; prácticas abiertas, establecidas a plena luz del día, en contraposición a los procedimientos secretos” (Vernant, 2004: 63).

b) El surgimiento de la filosofía

A principios del siglo VI a. e. c., apareció en Mileto una nueva forma de especulación reflexiva acerca de la naturaleza y posteriormente del hombre que más tarde fue llamada *filosofía*. Los principales referentes de los "físicos jonios", como se los llamó, fueron los milesios Tales, Anaximandro y Anaxímenes, que señalaron "la declinación del pensamiento mítico y los comienzos de un saber de tipo racional" (Vernant, 2004: 115). Sin pretender arribar a una definición acerca de la filosofía, Cordero se pregunta cuál era la actividad que practicaban estos hombres a los que luego la historia pasó a denominar como "filósofos", y responde que "Comenzaron a observar la realidad a partir de una perspectiva inédita, con el objeto de obtener ciertas certezas capaces de apoyar un cierto tipo de vida" (2008: 20).

La cosmogonía mítica del mundo y sus explicaciones ya no satisfacían a estos griegos que a partir de la creación de las polis comenzaron a cuestionar los antiguos argumentos existentes o, en palabras de Finley, "La religión griega carecía de dogmas y de una teología sistemática; sus ritos podían estimular las emociones, pero sus explicaciones no pasaban nunca de las intelectualmente poco satisfactorias que proporcionaban los mitos. Esta futilidad de la religión (y la correspondiente ausencia de una iglesia institucionalizada) dieron a la especulación filosófica inusitada libertad de movimientos: en el aspecto positivo, porque había un vacío por llenar; en el negativo porque ni el alma del hombre ni sus afanes terrenos se sentían amenazados por las ideas, fuese cual fuere la violencia de estas" (1994: 130). En definitiva, el logos comenzaba a liberarse del mito, cuestión que no se daría de un día para otro ya que "debemos considerar la historia de la filosofía griega como el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos" (Jaeger, 2000: 151).

El pensamiento racional surgió entonces en las polis, allí donde la palabra se había liberado y donde había asumido, entre otras dimensiones, su función crítica. El logos, se ha señalado, en cuanto palabra razonada, comenzaba paulatinamente a desprenderse del mito; ello no constituyó una ruptura abrupta, sino una discontinuidad. De hecho, seguirían conviviendo durante un largo tiempo ambas formas de concebir el universo. La racionalidad y la irracionalidad continuarían asociadas y cada una le proveería carencias a la otra .

Ahora bien, más allá de esa solidaridad asociativa que les permitió convivir, lo cierto es que las diferencias entre ambas concepciones, con el tiempo, se ensancharían. Mientras el pensamiento mítico no necesitaba demostración ni coherencia, el pensamiento racional se basa en la lógica de la no contradicción interna del discurso. Este último debe probar aquello que asevera, está continuamente expuesto a la crítica y a la réplica, que debe ser tan razonada como la argumentación a la que cuestiona.

A partir del siglo VI a. e. c., entonces, el hombre dejó de contentarse con las explicaciones sobrenaturales y comenzó a buscar explicaciones racionales que lo conformasen y que pudiese entender. La filosofía y el nuevo pensamiento racional posibilitarían, como el advenimiento de la polis, que lo secreto saliese a la luz, que las viejas fórmulas rituales de los sacerdotes y magos fuesen expuestas a la crítica pública. Según Vernant, "El nacimiento de la filosofía aparece pues, solidario de dos grandes transformaciones mentales: un pensamiento positivo, que excluye toda forma de sobrenatural y que rechaza la asimilación implícita establecida por el mito entre fenómenos físicos y agentes divinos; un pensamiento abstracto, que despoja a la realidad de este poder de mutación que le prestaba el mito, y que rehúsa la vieja imagen de la unión de los contrarios en provecho de una formulación categórica del principio de identidad" (Vernant, 2001: 345).

Finalmente cabe destacar que, si bien estos primeros filósofos se dedicaron a intentar racionalizar las cuestiones físicas y naturales del universo, abrieron la puerta a posteriores reflexiones que comenzarían a incluir a los dioses, al hombre, a la sociedad y su cultura. Un claro ejemplo de ello lo constituye Jenófanes de Colofón, quien contrariando la tradición homérica, entendió que la filosofía debía dar batalla contra el mito, que, por otra parte, no era sino una creación del propio hombre: los dioses han sido una invención humana y por ello tienen su aspecto. Al respecto, cabe decir que así como anteriormente señalamos el gran avance intelectual que supuso que la humanidad creara el concepto divino por su lógica abstracta y sobrenatural, igual de extraordinario fue el comienzo del pensamiento racional que vino a contradecir a este; la brecha introducida por la razón no se cerraría jamás. Nombres como Heráclito, Parménides, Pitágoras o Empédocles entre ellos, y más allá de la mayor o menor influencia que pudieron tener en filósofos posteriores, claramente abrieron la amplia senda del conocimiento humano.

c) Moneda y auge económico

La tradición suele adjudicar a los lidios la invención de la moneda acuñada por el Estado, producto de una aleación de oro y plata llamada *electrum*. En territorio griego, fue el rey de Argos Fidón quien en el siglo VII a. e. c. acuñó las primeras monedas de plata e introdujo un sistema de pesos y medidas. Sin embargo, fue recién a partir del siglo VI a. e. c. cuando Atenas descubrió los beneficios de la moneda y comenzó su despertar económico.

Antes de ingresar en las consecuencias materiales que produjo la moneda en la vida social, económica y política de los helenos, en especial de los atenienses, debemos detenernos en lo que ella implicó en términos de la lógica del pensamiento racional. El trueque a través de objetos materiales implicaba, en todo caso, algunas equivalencias, a saber: cuántos caballos son necesarios para cambiarlos por un trípode o una joya; la controversia versaba sobre objetos tangibles que en todo caso admitían infinidad de discusiones sobre su valor intrínseco real y además, las circunstancias en cada caso. La moneda, con su valor de cambio abstracto, da comienzo a la institución del pensamiento económico. En efecto, la moneda puede conservarse, transitar fácilmente y constituye en sí misma una medida de valor autónoma del objeto que la representa, un mero artificio humano. Por otra parte, su misma facilidad de circulación y atesoramiento otorgará un impulso decisivo a la economía mediterránea a una velocidad nunca vista anteriormente.

Finalmente, la aparición de la moneda por sí misma supuso un claro avance hacia nuevas formas de democratización, ya que “Señala la confiscación en provecho de la comunidad del privilegio aristocrático de la emisión de lingotes sellados, la retención por parte del Estado de las fuentes de metal precioso, la sustitución de los blasones nobiliarios por el cuño de la ciudad” (Vernant, 2004: 107).

El redescubrimiento de las minas de plata del Laurión y su sistemática explotación a partir del siglo VI a. e. c., a pesar de estar “concesionadas” a la aristocracia, posibilitaron la aparición de una nueva clase social entre los mismos ciudadanos no aristócratas. Este suceso fue condición de posibilidad para el surgimiento de un artesanado industrial y de las poderosas industrias o actividades conexas tales como la navegación, que de por sí agrupa en su seno una gran cantidad de gremios. Todo ello se dio,

además, y tal como lo explica Kitto en un momento histórico excepcional por sus condiciones de posibilidad: "En Asia el Imperio Hitita había sucumbido; el reino de Lidia no se mostraba agresivo, y el poderío persa que eventualmente venció a Lidia, era aún embrionario en los lugares apartados del continente; Egipto se hallaba en decadencia; Macedonia, destinada a poner en quiebra el sistema de la polis, permanecía en la penumbra y siguió por mucho tiempo debatiéndose en un estado de semibarbarie inoperante; la hora de Roma todavía no había llegado ni se conocía ningún otro poder en Italia. Existían, por cierto, los fenicios y su colonia occidental, Cartago, pero estos eran ante todo mercaderes" (1966: 94-95).

Estas nuevas condiciones económicas condujeron al surgimiento de una nueva clase social que comenzaría a ser poderosa en tanto y en cuanto poseería la fuerza de sus nuevas riquezas en contraposición a la antigua nobleza terrateniente que aún poseía la *areté* transmitida por la sangre, que le otorgaba el *arke* o capacidad de mando. Fue entonces apenas cuestión de tiempo que esta situación diese lugar a fuertes presiones que condujeron a una irremediable lucha por el poder. Este nuevo tipo de ciudadanos se enfrentó al desafío, no solo de obtener el poder, sino también de elaborar un nuevo discurso que lo legitimase. Las tensiones existentes entre las distintas facciones dieron lugar a diversas reformas y crisis que, al sucederse en el tiempo, fueron incorporando diferentes hitos hacia el régimen democrático del siglo V a. e. c. en Atenas, ciudad precursora de esta nueva forma de pensar las relaciones políticas entre los ciudadanos.

2. Reformas y tiranos

Todas las transformaciones y circunstancias narradas comenzaron a suponer un cambio en las relaciones de poder en el mundo ático-jonio. En efecto, el universo espiritual e intelectual devenido en polis, la palabra como instrumento de debate que indefectiblemente llevaría al establecimiento del derecho escrito y discutido, la filosofía, la moneda y el advenimiento de nuevos ricos confluyeron en la formación de dos corrientes de pensamiento diferente que batallarían hasta el siglo V a. e. c.

Aunque quizá sería más correcto decir que esta pugna dura hasta nuestros días repitiéndose en forma cíclica.

El núcleo ideológico de estas corrientes radicaba en la aristocracia, que, al comenzar a comprender los cambios y las demandas sociales que esas transformaciones originaron, erróneamente atribuyeron la causa de todos los males a la desigualdad económica generada. Así, esta corriente entendió que no debía cambiarse la legitimación del poder, que debían seguir gobernando aquellos que, descendientes de las divinidades, llevaban la *areté* en la sangre, y que solamente bastaba con que ellos, que se consideraban “los mejores”, redistribuyeran mejor la riqueza.

La otra corriente que –utilizando un evidente anacronismo– podríamos denominar “democrática” entendió que la causa de todos los males era justamente esa legitimación del poder que hacía que por nacimiento unos detentaran la *arke* sobre otros. Ellos abogarían, entonces, por el establecimiento de la isonomía plena, es decir, la igualdad ante la ley en todos sus aspectos. Solo la misma condición de ciudadanos para unos y para otros, incluida la *arke*, establecería la condición necesaria para el nacimiento de la política en los términos en que, como ya se ha visto, la define Finley.

Esta tensión existente en el seno de la sociedad ático-jónica llevaría a que, en el transcurso del siglo VI a. e. c., se diesen en Atenas dos grandes reformas y un interregno breve llamado de “los tiranos”. La primera reforma, protagonizada por Solón, tuvo lugar al comienzo de ese siglo, y la segunda, realizada por Clístenes sobre el final de este, luego de la tiranía. Sin embargo, nada obsta a que sean tratadas en conjunto, habida cuenta de que ambas procuraron cambiar las bases de participación política e, indefectiblemente, la reforma de Clístenes sería una consecuencia directa tanto de la reforma de Solón como del fin de la tiranía.

Solón fue elegido arconte (1) en el 594, con amplios poderes excepcionales para legislar, producto de una gran crisis social, económica y política. Por un lado, este hombre –que mereció la distinción de ser uno de los siete sabios de Grecia– abolió la esclavitud por deudas y devaluó el dracma, con lo cual permitió que los deudores pudieran liberarse rápidamente de sus cargas. Por el otro, y comprendiendo la causa real de las turbulencias, si bien mantuvo la división entre las cuatro tribus jonias clásicas (2) y la división entre cuatro clases censatarias de acuerdo con la renta anual, estableció la participación en los cargos públicos sobre la base

de la fortuna (Chamoux, 2000; Kitto 1966), lo cual posibilitó el acceso a ellos a todo aquel que obtuviese determinado grado de riqueza. Seguramente es muy difícil para una persona del siglo XXI comprender la base democrática de esta decisión, sin embargo, y aunque no se legisló para todos los cargos, el solo hecho de quitar la prerrogativa de nacimiento implicó en sí mismo una evolución. En ese momento, la misma no produjo efectos prácticos, habida cuenta de que en una economía todavía basada en la posesión de la tierra, la aristocracia que portaba la *areté* divina coincidía con las grandes fortunas terratenientes.

Sobre fines del siglo VI a. e. c. y luego de la tiranía, Clístenes, previendo la reacción aristocrática, profundizó las reformas de Solón, y dividió el total de los ciudadanos en *demos,* o divisiones geográficas encargadas de confeccionar las listas de los ciudadanos con base en su residencia, que a su vez se subdividieron en diez tribus de carácter territorial que ya no tenían carácter sanguíneo como las tradicionales cuatro tribus jónicas. De esta manera fueron debilitándose la arcaica organización familiar y la preponderancia de la aristocracia (Sánchez Viamonte, 1962; Walker, 1999). Posteriormente, las reformas de Arístides, Efialtes y Pericles ampliaron la base de participación, lo que permitió que individuos de las clases sociales con menor participación en la renta pudiesen ser elegidos para ejercer diferentes cargos públicos.

En el lapso comprendido entre las reformas de Solón y de Clístenes, Atenas vivió su período tiránico. Es necesario resaltar que, en la antigua Grecia, la palabra *tirano* no poseía las connotaciones negativas que posee para el mundo actual, que la identifican siempre con el ejercicio abusivo y totalitario del poder. En efecto, y según la definición de Gómez Espelosín, *tirano* era una "Palabra griega, probablemente de origen lidio, que hacía referencia a la detentación de un poder personal, bien fuera ejercido dentro del cuadro de una monarquía hereditaria, por la confianza otorgada por el pueblo, o conseguido por el uso de la fuerza" (2005: 249).

Puede decirse que en la sociedad ático-jonia los tiranos representaron una especie de transición entre la primacía del discurso de poder basado en lo divino y el discurso de poder basado en la razón. Luego de la reforma de Solón, las luchas entre las dos corrientes –aristocrática y democrática– se encendieron con nueva violencia (Jaeger, 2000) y un noble llamado Pisístrato, apoyado en los ciudadanos ordinarios, logró hacerse del gobierno

luego de varios intentos, y desplazó del poder a la estirpe de los alcmeónidas y a otras pertenecientes a la nobleza más rancia.

Este movimiento producido en Atenas fue un fenómeno común a casi todas las ciudades griegas a partir del siglo VI a. e. c. Los profundos cambios económicos y sociales que se gestarían en esta época produjeron, por un lado, un conjunto de ciudadanos que, a partir de haberse enriquecido, anhelaban el poder político, y por el otro, una masa de personas que, al no haberse podido adaptar a los cambios, se habían empobrecido; a todos ellos representaron los tiranos.

La mayoría de este tipo de gobiernos instauraron en principio una amplia política educativa y fueron gobernantes razonables, aunque para algunos autores, como Sánchez Viamonte, en referencia a Pisístrato y a sus hijos, dijese que “se contentaron con ocupar los principales cargos y guardarse la vigésima parte de las rentas públicas” (1962: 125). Justamente en el caso del tirano ateniense Pisístrato, quien desarrolló una importante labor educacional, decretó que se pusiesen por escrito las obras de Homero y creó los festivales llamados “fiestas dionisíacas”, y que sustrajo tanto la poesía como el teatro de las fincas de la aristocracia. Según Jaeger, los tiranos fueron “una poderosa palanca en la elevación de la cultura general de su tiempo” (2000: 218).

Por otro lado, y frente al exilio de gran parte de los nobles, Pisístrato distribuyó sus tierras entre los más pobres de sus simpatizantes. Bajo su gobierno también se descubrieron las minas de plata de Laurión, se crearon fuentes de trabajo basado en la obra pública y se incrementó la actividad naval y mercantil (Walker, 1999); de este modo se sentaron las bases para el futuro poderío marítimo ateniense.

Sin embargo, Pisístrato no profundizó las reformas políticas de Solón, y a su muerte, sus hijos perdieron el poder rápidamente. La realidad es que la gran fortaleza de Pisístrato fue la fuerza. No pudo –ni él ni muchos otros tiranos–, a pesar de su clara política cultural, elaborar un discurso que legitimase su poder, abstracción hecha de la mera fuerza; su poder se transformó en un poder sin fundamento y sin respaldo ideológico de ningún tipo. La reacción aristocrática a esta usurpación del poder realizada por los tiranos no se vería detenida, ni siquiera por las reformas de Clístenes.

3. Píndaro y la reacción aristocrática

El poeta tebano Píndaro, nacido en el 518 a. e. c. en Cinóscefalos, habría de convertirse en la voz de la reacción aristocrática de comienzos del siglo V a. e. c., al intentar dar nueva legitimidad al discurso de poder basado en la ascendencia divina y en la transmisión de la *areté* por la sangre.

En la antigua Grecia existían una serie de juegos llamados Ítsmicos, Nemeos, Olímpicos y Píticos, cuyas denominaciones se debían en general al lugar geográfico en que se realizaban, legitimados siempre por alguna explicación o leyenda de características míticas. En ellos, los nobles probaban los alcances de la educación recibida sobre sus cuerpos y sus almas. Es cierto que en ellos también podían participar quienes no fuesen miembros de la aristocracia, pero como bien expresa Jaeger, los aristócratas "Tenían la ventaja que da la posesión de tiempo y medios para consagrarse a un largo entrenamiento" (2000: 199).

Píndaro pertenecía él mismo a la antigua familia aristocrática de los égidas (Kitto, 1966) y compuso una serie de odas en las que cantaba la gloria de la estirpe de los nobles vencedores en los juegos remontándose a sus divinas ascendencias. Por otra parte, "La noble percepción de la areta se halla, para Píndaro, en íntima conexión con los hechos de los antepasados famosos (...) Solo es divina la areta porque un Dios o un héroe ha sido el antepasado de la familia que la posee. Su fuerza procede de él y se renueva constantemente en los individuos que constituyen la serie de las generaciones. No es posible considerarla, por tanto, desde un punto de vista puramente individual, pues la sangre divina es la que realiza todo lo grande" (Jaeger, 2000: 205).

La aristocracia, como ya hemos visto, había comenzado a comprender que su legitimidad se resquebrajaba, y el movimiento de tiranos fue posiblemente la prueba más acabada de ello. Píndaro trató de recordarle a la Hélade quiénes eran los que mandaban y por qué debían hacerlo, y que estos eran quienes tenían el derecho de ejercer la *arké* sustentado en el hecho de descender de héroes y dioses; "los mejores" tenían el derecho a gobernar pues lo eran porque poseían la *areté*, esa virtud ejemplar transmitida por la gracia de la sangre. Este discurso remozado "Más bien trataba de consolidar y si era necesario volver a crear la nobleza y la vitalidad de un pasado heroico" (Kirk, 1994: 85).

La ideología subyacente en sus odas es clara, y su objetivo era devolverle prestigio y legitimidad a la nobleza, tal cual es expuesto en la introducción a su obra por Antonio Alegre "Como todo aristócrata (o

ideólogo de aristócratas), Píndaro poseía una concepción de la vida, que puede resumirse así: la naturaleza excelente de los aristócratas es innata y se hereda. Los aristócratas son héroes que compiten con limpieza y generosidad en los juegos; la excelencia les viene de los dioses; el poeta es el eslabón intermedio, es decir, aquel que recuerda a los héroes los valores que los dioses les concedieron, y quien entrega, por medio de la escritura, que se memoriza, las hazañas que permanecerán para siempre y engrandecerán a una clase social" (1998: 7).

Frente a un mundo que ya reunía las condiciones necesarias para un cambio, aunque breve en el tiempo, de los paradigmas del poder, el discurso de Píndaro intentó detener la historia pero, como ha de verse, por lo menos en lo inmediato no tuvo demasiado éxito. Existía ya una clase de hombres, intelectuales y políticos que comenzarían a desarrollar desde el plano de las ideas una nueva forma de legitimar un nuevo poder.

---

1. Los arcontes, en número de nueve, eran los más altos magistrados de Atenas. Sus funciones serán estudiadas en el capítulo siguiente.

2. Gedeontes, argadeos, aigikoreos y hoplitas.

Capítulo VIII
Dos modelos políticos: Esparta y Atenas

Antes de continuar con los avances y retrocesos que desembocarían en un experimento llamado democracia, que a pesar de su corta existencia en algunas ciudades griegas dejaría una marca indeleble en la historia política occidental, se hace necesario realizar un pequeño paréntesis para estudiar las dos ciudades paradigmáticas de este pueblo: Esparta y Atenas. Ello, debido a que una y otra representaron cabalmente el espíritu, pensamiento e idiosincrasia de las dos grandes ramas en que se dividían aquellos helenos: los lacedemonios, herederos de los dorios, última oleada de conquistadores, y los jonios, descendientes de aquellos aqueos que fueron llegando a la península a partir del 2000 a. e. c.

Herederos de una misma estirpe que compartía lengua, religión e incluso no pocas costumbres, y aun sabiéndose parte de un mismo colectivo, los jonios y los lacedemonios constituyeron, sin embargo, dos visiones opuestas y diferentes, no solo de la política como forma de decidir y gestionar los asuntos públicos, sino de la vida misma. Atenas y Esparta, además de otras ciudades con menor renombre en la historia, que replicaban en mayor o menor medida a una u otra, fueron símbolos acabados de sociedades muy diferentes. Ejemplo claro de una sociedad abierta lo llegó a ser Atenas, mientras Esparta fue siempre el modelo de una sociedad cerrada, tal la definición de Popper (1992).

La importancia de esta comparación radica en que, por un lado, la misma idea de democracia, por la novedad de los argumentos que la sostenían, fue revolucionaria frente a todas las demás formas de conjugar política y gobierno que hemos visto, las cuales, finalmente y sin recurrir a demasiados tecnicismos, eran variantes del despotismo o aquello que anacrónicamente podríamos llamar en nuestros días "autocracias". Por otro lado, es a partir de estas dos visiones opuestas y antagónicas de concebir al hombre en sociedad que, con sus diferentes variantes y desarrollos, se marcaría la historia del pensamiento político hasta nuestros días.

1. Esparta

a) Breve arqueología

Ya hemos narrado cómo, poco tiempo después de la guerra de Troya, aparece la última oleada de invasiones sobre la península griega por parte de los dorios, conocedores del hierro. También, que obligaron a los aqueos a establecerse en el Ática, es decir, al este, y en el Asia Menor mientras ellos se asentaban básicamente en la Lacedemonia al sur del Peloponeso, es decir, al oeste. Allí establecieron la que sería su ciudad más importante: Esparta. La conquista no supuso para estos invasores una tarea fácil, razón por la cual, aunque nunca erigió murallas, Esparta siempre tuvo un aspecto de cuartel militar permanente. Recordemos que los dorios eran racistas y, a diferencia de los aqueos, jamás se mezclaron con los vencidos, los mesenios entre otros, quienes no solo no se entregaron dócilmente sino que, al verse reducidos a un Estado prácticamente servil, siempre alentaron el deseo de la sublevación. Esa inestabilidad producto de las ansias de libertad de los derrotados es, según la mayoría de los historiadores, una de las causas más importantes que forjaron el carácter de Esparta.

La severa legislación espartana se supone obra de un mítico legislador llamado Licurgo, quien podría haber vivido entre el 900 y el 700 a. e. c. Según refiere Heródoto, recibió del oráculo de Delfos (1) las normas que habrían de regir la vida de Esparta y que, a pesar de su rigurosidad, ellas fueron la causa de un gran progreso, tanto es así que veneraron a Licurgo consagrándole un templo (2004). Una de las disposiciones se supone que consistía en no escribir las leyes dadas.

Esta legislación por la que fueron famosos los espartanos e ingresaron en la historia no solo consistía en lo que podríamos denominar el derecho público, sino también el derecho privado. Licurgo legisló sobre las instituciones y disposiciones que hacían a la vida política y también respecto de aquellas que pertenecían a la esfera privada e íntima de las personas, aunque, como hemos de ver, en un Estado de características totalitarias como el implantado en Esparta, esos límites entre ambas esferas se difuminan casi hasta ser indistinguibles.

También se legislaba en el ámbito de lo económico y social. Para evitar la pobreza se dividió la tierra de la ciudad en nueve mil lotes, que fueron

entregados uno a cada ciudadano, y treinta mil lotes más en la periferia para aquellos que, sin ser ciudadanos, tampoco eran esclavos; con esta medida se pretendió abolir la desigualdad. Por otra parte, se decretó que las monedas no debían ser de oro o plata sino de hierro, metal de escasísimo valor, y se instituyeron toda una serie de preceptos que procuraron eliminar los lujos en la ciudad.

b) La sociedad espartana y su *areté*

La sociedad espartana se dividía en tres estamentos, que serían aquello que hoy llamamos clases o, para ser más correctos, clases sociales:

- Los espartiatas: eran los descendientes de los dorios invasores y poseían aquellos derechos que en dicha polis se consideraban los propios de la ciudadanía: hacer la guerra y definir la organización política del Estado. Se llamaban "los iguales" y eran propietarios de un *kleros* o parcela de tierra dentro de la ciudad, que era trabajada por esclavos, para que ellos pudiesen cumplir plenamente su rol de ciudadanos.
- Los periecos: constituían una clase intermedia entre los ciudadanos y los esclavos. Eran personas libres que en general se dedicaban a los oficios "liberales" y podían ser propietarios de un *kleros* fuera de la ciudad, de ahí su nombre, que deriva del griego *perioikis,* que significa periferia. Tenían derechos civiles, podían comprar, vender e incluso llevar a juicio a un espartíata, pero no poseían ningún derecho político.
- Los ilotas: eran esclavos pero propiedad del Estado espartano, no de los particulares. Eran asignados a los ciudadanos para trabajar en sus *kleros*, pero estos no podían disponer de él; es decir, les estaba vedado tanto venderlos como otorgarles la libertad, ni tampoco maltratarlos o recompensarlos. El ilota podía tener casa y familia, y, además, como la vida del espartiata era sumamente austera, y además, solo debía entregarle al espartiata –individuos de vida sumamente austera– la cantidad de alimentos anualmente estipulada en cebada, trigo, aceite y otros productos, y aprovechar lo demás para sí.. También disfrutaba de cualquier mejora que pudiera tener lugar. Sin embargo, y teniendo en cuenta su número –que era muchas veces

> superior al de los ciudadanos a quienes servían–, se los trataba muy severamente, y en ocasiones, cuando se temía una rebelión o situación similar, se recurría a las *kripteias,* que, en los hechos, significaba matar tantos de ellos como fuera necesario. (2)

Los espartanos, que no se habían mezclado con los anteriores habitantes del Peloponeso, hacían un culto de la raza y de la guerra. “Procrear hombres fuertes y sanos para la guerra” podría haber sido su lema. Aplicaban entre los espartiatas una implacable eugenesia que, como veremos, comenzaba aun antes de la concepción de la criatura y e incluso antes de la unión de sus padres. En efecto, cuando un hombre había llegado a la edad en que debía tomar esposa, ya que el celibato era asimilable a un delito, ella no podía padecer enfermedades, tener defectos físicos o cualquier otra cuestión que hiciese presumir que el fruto de esa unión no fuese un saludable niño espartano. (3) Al nacer, si la criatura era de constitución enfermiza, débil, defectuosa o de escaso peso, era arrojado desde la cima del monte Taigeto como comida para los buitres. Incluso, el espartano no debía sentir celos si su esposa engendraba hijos con hombres más fuertes o mejor dotados, ya que los niños eran, según Licurgo, patrimonio del Estado, y por ello era necesario que los ciudadanos fueran hijos, no de cualquiera sino de los mejores (Plutarco, 2017).

A la edad de siete años, los niños eran arrancados de su hogar y comenzaban a ser educados por el Estado espartano. Aprendían los rudimentos de la lectura y la escritura, pero su educación era básicamente militar. Esparta era un ejército permanentemente en armas; necesitaba soldados y no poetas o filósofos; de hecho, las únicas canciones que aprendían eran aquellas apropiadas para una marcha militar cantadas en coro, nunca individualmente. Se sometía a los párvulos y jóvenes a una disciplina severísima: dormían al raso en invierno, combatían desnudos y se fomentaban las peleas entre ellos a fin de descubrir a los más osados y valientes. Los castigos eran sumamente crueles, (4) a la vez que se les enseñaba a sufrir las penas y el dolor en silencio. Se promovían poco los baños, los aceites y ungüentos, por considerar que ellos no eran útiles para templar el cuerpo de un guerrero.

Los espartanos vivían en barracas comunes hasta la edad de treinta años, cuando podían escoger esposa. Hasta los sesenta, debían comer en la mesa común, (5) donde el plato típico consistía en una sopa negra de sangre de

cerdo, vino o vinagre y posiblemente vísceras, lo cual, según la leyenda, hizo decir a un habitante de Sibaris (6) al probarla que había por fin comprendido la razón por la cual los espartanos no temían a la muerte. En realidad, los espartiatas llevaban una vida absolutamente austera, ascética, y podemos decir que vivían en una especie de comunismo de clase aristocrático.

En resumen, podemos decir que el espartano vivía para la guerra y que el Estado, para él, lo era todo; lo colectivo siempre estaba por encima de lo individual, noción esta última que prácticamente no existía en Esparta. Desde la decisión primera acerca de quien tenía derecho a la vida, hasta la intromisión en cuestiones como el matrimonio y la familia, la vida sexual, la educación de los hijos, la posesión de bienes materiales y hasta el alimento, la higiene corporal y el descanso, todo en Esparta estaba regulado por el Estado de tal manera que el individuo quedaba reducido a su mínima expresión. En definitiva, la rigurosidad del Estado en su dimensión pedagógica tendía a superar el individualismo, que para los dorios constituía un disvalor.

El significado de la *areté* en Esparta podemos inferirlo a través de las elegías del poeta Tirteo, quien las escribió durante las guerras en las cuales los mesenios se sublevaron contra sus conquistadores dorios y a punto estuvieron de vencerlos. En estos cantos guerreros, surge la idea de una comunidad que todo lo transciende y que es más importante que el hombre mismo, por la que vale la pena luchar hasta las últimas consecuencias y, llegado el caso, morir por ella. Según Jaeger, "el ideal homérico de la areté heroica es transformado en el heroísmo del amor a la patria" (2000: 95). Es decir que aquella *areté* que estudiamos en Homero con respecto al guerrero individual solo cobraba sentido en Esparta si estaba al servicio de la idea de conjunto; solo es un héroe quien lucha y cae por la patria y no por mera apetencia de gloria singular.

c) Las instituciones de gobierno

Tras haber conocido ya la estructura social de Esparta, no puede asombrarnos que el héroe de la guerra del Peloponeso Brasidas definiese la constitución de su polis como aquella donde el menor número –es decir, los

espartiatas– gobierna a la mayoría de la población, y ello debido a su superioridad militar (Tucídides, 1998).

El régimen de gobierno espartano observaba una gran semejanza con la organización de tipo militar, que concentra el poder en pocas personas y está marcado por su fuerte orden jerárquico.

Como en todas las ciudades griegas, la primigenia organización política espartana era de tipo monárquica, aunque con una particularidad notable, pues se trataba de una monarquía bicéfala. De acuerdo con su origen mítico, los monarcas agidas y europóntidas descendían del héroe Heracles. Algunos historiadores pretendieron ver en esta característica la desconfianza propia que los griegos sentían hacia el poder, e insinuaron que el hecho de compartir el poder establecía una especie de control mutuo entre ellos. Sin embargo, aunque ingresando en el terreno de la especulación, lo más posible es que ello haya sido producto del compromiso de dos clanes rivales enfrentados que, luego de llegar a un juego de suma cero en el cual ninguno pudo imponerse sobre el otro, no tuvieron más alternativa que arribar a esta solución. Lo cierto es que, más allá de su origen, corrieron una suerte bastante similar a las demás monarquías de la Hélade, es decir, con el paso del tiempo, se transformaron en meramente testimoniales, aunque no desaparecieron como las demás. Sin embargo, conservaron durante mucho tiempo autoridad militar en tiempos de guerra, ya que uno de ellos mandaba al ejército, aunque esa autoridad solo era plenamente efectiva fuera de los límites de la región en la que se asentaba la polis.

El poder ejecutivo que fueron delegando los reyes recayó paulatinamente en cinco funcionarios llamados *éforos* que, en principio, eran elegidos por los monarcas y luego fueron objeto de elección popular. Estos funcionarios actuaban según su entendimiento y no estaban supeditados a las leyes; podían convocar a la Apella, remitirle proyectos para su aprobación, escuchar a los embajadores extranjeros y, en tiempos de guerra, asumían los principales poderes ya que, pese a lo dicho con respecto a los reyes, tenían facultad de control sobre ellos. (7)

El consejo de ancianos o *Gerusia* estaba compuesto por veintiocho espartiatas que hubiesen llegado a la edad de sesenta años. Se los elegía por simple aclamación de la asamblea reunida y tenían, junto con los reyes y más tarde los éforos, la potestad de la iniciativa legislativa. Sus reuniones eran presididas por uno de los reyes y en su ámbito, los proyectos podían ser discutidos. La *Gerusia* intervenía en asuntos de política exterior e

interior y se constituía en tribunal en los casos de homicidio, y también juzgaba sobre aquellos procesos que eran de interés de la polis.

Finalmente, la asamblea del pueblo o *Apella,* formada por todos los ciudadanos que hubiesen llegado a la edad de treinta años. Se reunía una vez por mes el día de la luna nueva. Trataban los proyectos enviados por la *Gerusia* o por los *éforos*, ya que no tenían iniciativa propia. Dichos proyectos eran tratados sin discusión y sin la posibilidad de proponer modificaciones. Debían votar simplemente por la afirmativa o la negativa. Para decirlo de otro modo, contaban con lo que modernamente llamaríamos poder de veto.

2. Atenas

a) Breve arqueología

En tiempos homéricos, la ciudad de Atenas, si bien es mencionada en la *Ilíada*, carecía de importancia, y el Ática, la región este de la península griega, era una región pobre y pedregosa a la que apenas se le asignaba importancia. El trabajo constante del hombre otorgó a estas tierras valor agregado a partir de la plantación de viñas, olivares y cereales, y posteriormente, al descubrirse las minas de plata de Laurión, la magnitud económica de esos lares fue de una trascendencia enorme.

Atenas ya existía en la época micénica, y luego de la invasión doria, los aqueos iniciaron su repliegue hasta ocupar toda esta región. Si bien ya hemos estudiado parte de su historia a partir de Solón, el período tiránico y las reformas de Clístenes, y para mejor comprender su espíritu y evolución, indagaremos en hechos sucedidos antes y después de los mencionados.

Poco sabe la historia sobre la Atenas anterior a Solón, salvo que, como las demás polis griegas, era gobernada por un rey con el título de *basileus*. Seguramente el primero de ellos habría sido un jefe de clan que logró unificar a las diversas tribus para fundar la ciudad. Plutarco en su vida de Teseo, le atribuye a este mítico personaje el *sinecismo,* es decir, la unión de los habitantes del Ática en una sola ciudad, a la que llamó Atenas, en conmemoración de la cual instauró los Juegos Panateneas (2017). Por supuesto, la fecha de esta mítica fundación es incierta, aunque sí sabemos

que esta polis estuvo gobernada por reyes hereditarios de dinastías como los *teseidas*, *melántidas* y *merróntidas* hasta que, en 683 a. e. c., la monarquía fue abolida y sus funciones se distribuyeron entre nueve magistrados, llamados *arcontes*. Igualmente, y aun antes de ser suprimida la monarquía, sus funciones devinieron con el tiempo más en ceremoniales que en la efectiva función de gobierno, que había pasado a manos de la aristocracia.

Una vez transcurrido el período tiránico y entre la tensión que sobrevino a raíz de la reacción aristocrática, y la reforma de tendencias democráticas de Clístenes, los partidarios de un régimen abierto comenzaron a ganar espacios a partir de sucesivos cambios en la estructura política y legal de la polis.

La más importante de estas reformas es la realizada por Efialtes en el año 460 a. e. c., inmediatamente después de las guerras contra los persas, cuyo desarrollo había cimentado aún más el espíritu de igualdad entre quienes habían defendido su estilo de vida y sus libertades sin importar sus diferencias sociales. Con Efialtes, la asamblea o *Ecclesia* cobró mayor protagonismo y poder a expensas del *Areópago*, institución que refugiaba las tendencias aristocráticas y renovadoras. También permitió que los *zeugitas* pudiesen ser elegidos para el arcontado y comenzó a retribuirse con dinero a los ciudadanos que cumplieran deberes públicos, lo cual permitió a aquellos carentes de fortuna poder participar en cargos de gobierno y, de esa manera, seguir en la vía de democratizar la actividad política y la vida ateniense. Según Rodríguez Adrados, esta reforma "fue en la práctica una explosión revolucionaria dentro de Atenas, dirigida por un *homo novus*, un hombre del pueblo, por más que la afirmara con su peso en la Asamblea" (2011: 110). (8)

En esta época comienzan a aparecer los sofistas, quienes darían sustento intelectual al discurso democratizante del nuevo hombre ateniense surgido tras las guerras médicas. El ciclo de reformas lo cerrará Pericles, quien permitirá el acceso a todos los ciudadanos a todos los cargos públicos.

b) La sociedad ateniense y su areté

La sociedad ateniense también se dividía en tres estamentos, que serían aquello que hoy llamamos clases o, para ser más correctos, clases sociales:

- Los eupátridas: eran los ciudadanos, aquellos que gozaban de todos los derechos, tanto los políticos como los civiles. De origen jonio, debían ser hijos de padre y madre atenienses. A partir de la reforma de Clístenes, cada ciudadano era miembro de una fratria, (9) un demo y una tribu.
- Los metecos: podría decirse que ocupaban una posición muy parecida a los periecos espartanos. En este caso, contaban con derechos civiles, pero no políticos. En general, eran extranjeros que se habían instalado en Atenas. También se dedicaban a las actividades liberales, al comercio y a la industria, y debían tributar anualmente. No tenían derecho a la posesión de tierras y eventualmente podían ser llamados a filas para servir en calidad de infantes o en la marina y participaban en las liturgias. (10) Algunas veces, en recompensa por sus servicios, podían ser asimilados a los ciudadanos como *isosteles*, aunque ello no implicaba la ciudadanía plena, sino ciertos beneficios impositivos. Existía la posibilidad de convertirse en ciudadanos, lo cual se tornaba muy difícil ya que se necesitaba para ello el voto favorable de dos reuniones de la *ecclesia* con más de seis mil ciudadanos concurrentes, y aun así el asunto podía diferirse *sine die*. Algunos de ellos eran riquísimos, de hecho, los dos grandes banqueros atenienses, Pasión y Formión, pertenecían a esta clase.
- Los esclavos: a diferencia de lo que sucedía en Esparta, aquí los esclavos lo eran de los particulares. Se los utilizaba para todo tipo de trabajos, pero las condiciones eran mucho más benignas que en la ciudad de los dorios. Sin embargo, se consideraba que no tenían personalidad propia, razón por la cual sus uniones no eran consideradas matrimonios, y aun cuando se les permitía trabajar y ganar dinero, tampoco tenían derecho a un patrimonio propio. En realidad, constituían una extensión de su amo. Sin embargo, y a diferencia de los ilotas, aquí su dueño sí podía otorgarles la libertad; de este modo se transformaban en metecos.

La concepción de la vida de los jonios que habitaban Atenas era muy distinta de aquella que hemos observado al hablar de Esparta. Aquí, la vida se concebía en todas sus dimensiones como un arte, sensualidad y disfrute. La ciudad se hallaba plagada de actividades culturales y deportivas. La educación de los niños, guiada por pedagogos o instituciones privadas,

consistía no solo en aprender a leer y escribir, sino también a cantar y tocar instrumentos, recitar la épica homérica y, como todo habitante, a disfrutar con el arte dramático. Por supuesto, no descuidaban su aspecto físico, ya que debían formar su cuerpo en la palestra, donde se formaba en disciplinas como natación, lucha, carrera y lanzamientos de disco y jabalina; y si así lo deseaban, en especial aquellos que pertenecían a la nobleza, podían participar de los juegos que se celebraban regularmente en la Hélade. Al dejar atrás la adolescencia, podían también estudiar con profesores particulares historia, filosofía, retórica o ciencias. Era su obligación realizar el servicio militar y jurar lealtad a su ciudad. Todo ello se prolongaba casi hasta los veintiún años, en que cada hombre adquiría la mayoría de edad, podía formar una familia y además pasaba a formar parte de la asamblea o *ecclesia*.

En el caso de las mujeres, la cuestión era bien distinta, La educación que recibían se limitaba básicamente a la economía doméstica, ya que ellas desde el *gineceo* llevaban adelante el hogar. Sí podían poseer patrimonio, y la dote que llevaban al casamiento debía serles restituida en caso de divorcio.

En el espíritu ateniense, a medida que se iban desarrollando las reformas a las que ya nos hemos referido, aparecieron cada vez más favorecidas la iniciativa personal de sus ciudadanos, el espíritu de crítica libre e independiente, y fundamentalmente, la idea de la justicia como basamento de las relaciones sociales. De hecho, también esta noción fue impulsada por poetas y filósofos tales como Arquíloco, Anaximandro, Heráclito y otros. Ello significa, no solo que las ideas que finalmente terminarían sustentando el discurso democrático convergieron desde diferentes vertientes, sino que su elaboración fue el desarrollo paciente e ininterrumpido de una forma de pensamiento que desafiaba la cosmovisión religiosa para poner en el centro al hombre.

La aparición del derecho escrito resignificó esta idea y la aproximó a la noción de igualdad. El derecho, la *diké*, se encuentra escrito, y ya no puede ser usado venalmente por la nobleza para su propio beneficio según el caso. El hecho de que en la sociedad cada ciudadano recibiera aquello que le era debido dentro de los límites justos originó un concepto más abstracto, el término justicia, *dikaiosyne*, que “surgió de la progresiva intensificación del sentimiento de derecho y de su representación en un determinado tipo de hombre” (2000: 108).

Siguiendo el razonamiento del párrafo precedente, para los jonios y particularmente en Atenas, esta *dikaiosyne* se constituyó en la *areté* de sus ciudadanos. Se sublimó el concepto de justicia para hacer de él y de su enorme fuerza educadora, la *areté* del nuevo hombre *isonómico*. No se suprimió la antigua concepción del valor heroico proveniente de la épica homérica, sino que se transformó en un deber más del ciudadano hacia su polis en el marco riguroso de la ley escrita. En definitiva, para un ateniense, la *areté* era la concepción del ciudadano educado en el ideal de justicia que cumplía acabadamente con el derecho de su polis.

En Esparta hemos definido básicamente su régimen totalitario a través de su organización social y sus instituciones políticas. En Atenas, en cambio, para conocer su verdadera esencia, hay que definirla por el espíritu que forjó su carácter. Para ello, quizás nada sea más elocuente que el discurso que Tucídides (11) pone en boca de Pericles al presidir las exequias de los primeros muertos en la guerra del Peloponeso: (12)

> … pues tenemos una república que no sigue las leyes de las otras ciudades vecinas y comarcanas, sino que da leyes y ejemplo a los otros, y nuestro gobierno se llama Democracia, porque la administración de la república no pertenece ni está en pocos sino en muchos. Por lo cual cada uno de nosotros, de cualquier estado o condición que sea, si tiene algún conocimiento de virtud, tan obligado está a procurar el bien y honra de la ciudad como los otros y no será nombrado para ningún cargo ni honrado, ni acatado por su linaje o solar, sino tan solo por su virtud y bondad. Que por pobre o de bajo suelo que sea, con tal que pueda hacer bien y provecho a la república. No será excluido de los cargos y dignidades públicas (…) en lo que toca a la república y al bien común no infringimos cosa alguna, no tanto por temor al juez, cuanto por obedecer las leyes, sobre todo las hechas en favor de quienes son injuriados (…) por la grandeza y nobleza de nuestra ciudad, traen a ella de todas las tierras y regiones, mercaderías y cosas de todas clases (…) todos cuidan de igual modo las cosas de la república que tocan al bien común, como de las suyas propias; y ocupados en sus negocios particulares, procuran estar enterados de los del común (…) En suma nuestra ciudad es totalmente una escuela de doctrina, una regla para toda la Grecia, y un cuerpo bastante y suficiente para administrar y dirigir bien a muchas gentes en cualquier género de cosas (1998: 83-84-85).

c) Las instituciones de gobierno

A diferencia de Esparta, los atenienses a lo largo de su evolución política y de acuerdo con su muy diferente temperamento y carácter con respecto a los dorios, desarrollaron una muy compleja y vasta red de instituciones políticas y burocráticas. En mérito del objetivo perseguido en esta obra, hemos decidido estudiar solamente aquellas que, por su importancia decisoria o por su función representativa del espíritu ateniense, mejor definían el carácter de esta polis.

La más importante de estas instituciones, allí donde residía lo que hoy llamaríamos la soberanía popular, era la asamblea o *ecclesia,* formada por todos los ciudadanos varones que hubieran llegado a la edad de veinte años. Era un claro ejemplo de democracia directa; allí, las cuestiones se dirimían con el voto de todos los asistentes. De estas reuniones se estimaba la participación de, aproximadamente, entre tres mil a seis mil personas. En sus principios, funcionó en la plaza pública o *ágora,* aunque luego se construyó un sitio especial denominado *pnyx*. Sus sesiones comenzaban con un sacrificio, una plegaria y la lectura del orden del día, es decir, de los asuntos que allí se iban a tratar. Se leía también cada asunto que se sometía a la consideración de la asamblea y los ciudadanos, disciplinadamente, podían hacer uso de la palabra y manifestar sus opiniones. Las votaciones se realizaban a mano alzada y, terminada la jornada, cada decisión ingresaba en una especie de archivo, aunque a veces estas solían esculpirse en mármol o bronce. Hacia fines del siglo V a. e. c., se decidió compensar a los ciudadanos que participaban en la asamblea en términos dinerarios para incentivar la participación popular. Resulta importante destacar que la gran mayoría de los ciudadanos que allí se congregaban lo hacían escuchando atentamente los discursos tanto a favor o en contra de terminado proyecto para así poder tomar su decisión electiva: no puede resultarnos extraña entonces la gran importancia que los atenienses otorgaban a la oratoria y a los recursos retóricos: había que convencer al resto de “los iguales” para ganar una votación.

Sin embargo, y tal como sucede hoy con el trabajo en nuestros parlamentos, existía toda una preparación anterior de los temas que serían discutidos finalmente en la *ecclesia,* así como cuerpos que dentro de ella se dedicaban a estas funciones. El organismo que manejaba estos menesteres era el senado o *bulé,* cuyos quinientos miembros fueron elegidos, a partir

del siglo V a. e. c., por sorteo a razón de cincuenta por cada una de las diez tribus existentes en el Ática luego de la reforma de Clístenes. Para ser miembro se requería tener treinta años, sacar de una urna un haba blanca y pasar una especie de examen previo llamado *dokimasea*, referente a los antecedentes del ciudadano y su vida pública y privada. Una vez constituido el cuerpo, este se dividía en diez secciones de cincuenta ciudadanos, es decir, todos los miembros de cada tribu, y se sorteaba el orden en que cada una de ellas ejercería durante la décima parte del año la presidencia del senado y de la *ecclesia*; a estas divisiones se las llamaba *pritanías,* y cuando se encontraban a cargo, entre otras funciones, despachaban asuntos de mero trámite. El senado se reunía convocado por los *pritanos*, que básicamente se dedicaban a preparar y estudiar los temas que serían puestos más tarde a consideración de la asamblea. Ciertamente, podemos afirmar que era el organismo con mayor dedicación y trabajo en la polis.

El Areópago era una institución que en algún momento gozó de un altísimo prestigio en Atenas, y funcionaban como un reducto de la más alta aristocracia. Si bien no tenemos demasiadas fuentes que nos informen de sus atribuciones y funciones, parece haber sido una especie de tribunal constitucional de las normas no escritas que se consideraban fundamentales por tradición para la conservación de la sociedad ateniense, incluso cuando estas contradecían el derecho positivo escrito. Por lo visto, era un organismo de características conservadoras que basaba su accionar en su autoridad moral. Con el tiempo, fue adquiriendo un carácter cada vez más reaccionario frente a las reformas democráticas, hasta que Efialtes logró quitarle atribuciones políticas y económicas, dejando que siguieran entendiendo en determinadas causas penales como homicidio, sacrilegio o traición.

El *arcontado* o cuerpo de *arcontes* constituía un cuerpo de nueve magistrados elegidos por sorteo, entre los cuales algunos, como el *arconte epónimo*, (13) el *basileus* (14) o el *polemarca*, (15) cumplían funciones específicas, y el resto, denominados *tesmotetes*, intervenían en todas aquellas cuestiones que no se hallaban asignadas a los tres primeros. Su mandato duraba un año y solo podían desempeñarlo una vez en la vida.

Por último, en esta breve selección de cuerpos de gobierno atenienses nos encontramos con los *estrategas*. Este cuerpo de diez funcionarios prácticamente reemplazó todas las funciones del *arconte polemarca*. Eran elegidos por la *ecclesia*, generalmente de entre las familias antiguas y

aristocráticas y su mandato duraba un año, aunque podían ser reelegidos en forma indefinida. (16) Tenían potestad para comandar en soledad alguna acción militar o compartir esa dignidad con otros *estrategas*. Sus funciones no se limitaban solamente a los tiempos de guerra, sino que en épocas de paz debían velar por el correcto mantenimiento de las fuerzas tanto de tierra como de mar, así como del armamento y las naves.

---

1. Según otra mirada, el oráculo de Delfos habría dado sanción a las leyes que Licurgo llevó para ser consultadas. También que las fue a buscar a Creta. Con respecto a la observancia de legislación tan severa, Plutarco refiere que Licurgo, al disponerse a partir hacia Delfos, hizo prometer a los espartanos que observarían sus leyes hasta su vuelta; obtenida esa promesa, se encerró en el oráculo hasta perecer de hambre para que su pueblo siempre tuviese que respetar la legislación que él les había otorgado (2017).

2. Refiere Tucídides (1998) en su *Historia de la Guerra del Peloponeso* que en un momento crucial de la guerra que enfrentó a Esparta con Atenas en el siglo V a. e. c., los dorios, temiendo una insurrección de los ilotas, convocaron a todos aquellos de estos que se considerasen merecedores de la libertad se presentasen para reclamar su recompensa. De esta forma se logró que se presentasen todos aquellos ilotas que más ansiaban la libertad y que eventualmente pudiesen ser líderes de una rebelión. De todos los que acudieron, fueron elegidos dos mil, a quienes se coronó de flores junto a los templos para agradecer a los dioses. Concluye el historiador que nunca más volvió a vérseles.

3. De hecho, el hombre tenía derecho a ver a su futura esposa desnuda para comprobar estos extremos. En caso de que la mujer no pasase este examen, el espartiata podía igualmente celebrar nupcias, aunque debía pagar una multa por ello.

4. En su relato sobre la vida en Licurgo, Plutarco cuenta que un niño espartano había robado una zorra y, a punto de ser descubierto, dejó que el animal le royera el vientre y así murió, antes de tener que soportar el castigo por ese delito.

5. Esta fue otra de las medidas de Licurgo para combatir el lujo; así organizó los llamados *Sissítia*, para que todos los ciudadanos comieran en refectorios comunes donde se repartían raciones iguales, en lugar de hacerlo en sus casas recostados en literas, en mesas lujosas, situación que echaba a perder su temple y engordaba el cuerpo. De hecho, si algún ciudadano no comía por haberlo hecho ya en su casa, era vigilado y denunciado (Plutarco, 2017).

6. Sibaris era una apoikia griega en el sur de Italia. Se hallaba ubicada sobre el mar Jónico, en el golfo de Tarento. Sus habitantes eran famosos por su estilo de vida lujoso y refinado.

7. De hecho, los éforos no tenían la obligación de levantarse en presencia de los reyes y podían convocarlos a su presencia, y ambos monarcas debían acudir al llamado.

8. Cuando Solón realizó su reforma censitaria, dividió a los ciudadanos de Atenas en cuatro clases según su nivel de riquezas; la clase más elevada y que en la época de este legislador coincidía con la aristocracia terrateniente la constituían los *pentacosiomedimnos*, la clase que le seguía en fortuna era la de los *caballeros*, luego los *zeugitas* y la última, la de los *thetes*. Ya en el año 479 a. e. c., Arístides había hecho elegibles para el arcontado a los *caballeros*.

9. Como ya se ha estudiado, en Atenas había cuatro tribus a las que se atribuía el carácter de fundadoras, cada una de las cuales se hallaba dividida en tres fratrias. El demo era la división administrativa instaurada por Clístenes con la que este logró romper el antiguo espíritu corporativo tribal para que los ciudadanos comenzasen a identificarse con el territorio en que vivían.

10. Ellas consistían en el mantenimiento de alguna carga pública; a modo de ejemplo podemos citar sostener económicamente alguna representación dramática o costear un barco de guerra. Aquel meteco a quien se le hubiese impuesto esta carga podía desligarse de ella señalando a otro que tuviese una mayor fortuna, y si este no aceptaba, debía cambiar su patrimonio por el suyo.

11. Tucídides había sido exilado por parte del régimen democrático ateniense, por lo tanto, no se encontraba presente en el momento en que Pericles pronunció este discurso. De hecho, el mismo historiador lo aclara al decir que los discursos insertos en su obra están redactados del modo en que cada orador los hubiese dicho, manteniéndose lo más fiel posible al espíritu de cada cual. Nos parece, al contrario de otros autores, que esta aclaración ni le resta mérito a la obra ni hace presuponer falsedad alguna. Se trata de piezas que reproducen un espíritu de época y así deben ser entendidas, más allá de las palabras exactas pronunciadas por los oradores.

12. Esta guerra fue la que enfrentó a Atenas y sus ciudades aliadas nucleadas en la Liga de Delos y Esparta y sus aliadas de la Liga del Peloponeso. Transcurrió en forma intermitente entre el 432 y el 404 a. e. c. y culminó con la victoria espartana y la instauración en Atenas del breve régimen de los treinta tiranos apoyado por las familias aristocráticas que veían en la democracia el origen de todos los males, incluida la derrota militar. Este régimen no por breve resultó menos cruel y sangriento, de tal forma que un año después fue restaurada la democracia, aunque notablemente herida.

13. Daba su nombre al año y entendía básicamente en cuestiones de lo que en la actualidad llamamos derecho civil.

14. Entendía en asuntos religiosos.

15. Entendía en asuntos de la guerra. Era el jefe de las fuerzas militares y navales y siguió conservando importancia de tipo militar aun con la posterior creación del cargo de estratega.

16. Es el caso de Pericles.

Capítulo IX
Los sofistas

1. Los sofistas y su época

En un contexto donde dos concepciones acerca del poder pugnaban por prevalecer, donde nuevas ideas todavía se hallaban en las entrañas de la historia intentando nacer y las viejas se resistían ferozmente a morir y donde “La adquisición del poder político dio lugar a una lucha entre la antigua clase de propietarios aristocráticos y la nueva clase de comerciantes, influidos por ideas extranjeras, y con el espíritu predispuestos a la innovación” (Gettell, 1967: 89), irrumpió en la Atenas del siglo V a. e. c. un grupo de hombres, extranjeros e intelectuales a quienes los historiadores han dado el nombre de sofistas.

Estos hombres, ilustrados y generalmente embajadores de sus ciudades de origen, llegaban a otra que de alguna manera se hallaba inmersa en un importante proceso de cambio, aunque aún ese cambio no solo no hubiese hallado una elite que dirigiese su evolución ni un discurso que lo sustentase, sino que ni siquiera tenía nombre que lo designase.

La Atenas de comienzos del siglo V a. e. c. había evolucionado hacia una importante concepción del derecho, tanto es así que, como se ha estudiado, para un ateniense de esa época, la *areté* no era otra cosa que el estudio y el respeto de las normas de su polis. Por otra parte, a su vez, el ateniense también había hecho suya la comprensión de que, para poder desarrollar una convivencia pacífica y ordenada, para poder situarse en el ámbito de la política como forma de resolución de las cuestiones que a todos pertenecían, era necesario establecer una manera que permitiera que dos ciudadanos se reconociesen como pares a la hora de la discusión. Esta concepción, que para los antiguos griegos constituyó una mera solución instrumental y para los modernos constituye la base de nuestros Estados de derecho, era la igualdad ante la ley, es decir, la isonomía, como ya hemos señalado. Es interesante volver a destacar que, para ellos, este concepto fue

una creación absolutamente artificial que les permitió desarrollar la idea de política y posteriormente de democracia, ya que, para un ateniense de ese momento, no era obvio que los hombres nacían y permanecían iguales ante la ley por el solo hecho de ser hombres, la humanidad debería trasuntar muchos siglos aún para arribar a esa conclusión.

Por otra parte, todo ese tipo de ideas que Atenas iba forjando a lo largo de su evolución político-intelectual serían grabadas a fuego en el espíritu ático a partir de las guerras médicas. En este conflicto que en el primer cuarto del siglo V a. e. c. enfrentó al conjunto de las ciudades griegas con el poderoso Imperio persa, los atenienses tuvieron el papel más destacado, y en muchos casos, de hecho, asumieron la conducción de la alianza. Aquí, como narra luminosamente Herodoto (2004), los griegos no fueron a la batalla, como sus enemigos, por el mero afán de conquistar tierras o dominar a otros, sino que lo hicieron para defender su modo de vida y las pequeñas o grandes libertades obtenidas en el transcurso de los siglos. (1) De hecho y corroborando esta afirmación, Jaeger dice que “Raras son en la historia las batallas que han sido sostenidas con tanta pureza, por causa de una idea, como las de Maratón y Salamina” (2000: 224). Además –y ello fue de vital importancia–, estas guerras necesitaron de todos los brazos griegos, ya no se trataba solo de que fuese a luchar aquel que pudiendo pagarse su equipo tuviese un determinado rango social: allí lucharon codo con codo todos los ciudadanos, los pobres y los ricos, los aristócratas y los ciudadanos que no lo eran. A partir de entonces, fue mucho más difícil sostener que el gobierno de esa sociedad que había sido defendida por todos debía permanecer en manos de pocos.

En este contexto histórico, entonces, aparecieron hombres tales como Protágoras de Abdera, Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos e Hipias de Elis, por citar a aquellos que más trascendieron, en lo que se conoce como la “primera sofística”. Sin embargo, y pese a esta denominación, es importante resaltar que los sofistas nunca llegaron a constituir una “escuela” como la Academia platónica o el Liceo de Aristóteles, sino quizás meramente lo que hoy podría denominarse una “corriente de pensamiento”. Para Melero Bellido, no fue un movimiento unitario, sino que se “se trató de un talante intelectual y de un movimiento de renovación pedagógica” (1996: 7).

Actualmente, el término sofista contiene una carga emocional negativa y es usado en forma despectiva para referirse básicamente a personas que

relativizan las verdades y ocultan sus verdaderas intenciones a través de la excelencia en el arte de la retórica, idea esta que comienza con los ataques que contra ellos dirigiese Platón, su adversario más enconado. Sin embargo, quienes así piensan realizan una lectura de ellos a partir de la teoría filosófica del conocimiento, lo cual conduce inevitablemente a conclusiones erradas al pretender evaluar a los sofistas con los parámetros de un campo disciplinar en el que nunca incursionaron (Da Silveira, 2000; Jaeger, 2000; De Romilly, 2010); los sofistas eran educadores y políticos y su lectura debe hacerse desde ese punto de vista y no en clave filosófica, ya que "estos sofistas no fueron en ningún sentido filósofos; jamás pretendieron ser nada semejante y nunca se valieron de la filosofía tal como entonces se la entendía, es decir como especulación naturalista y cosmogológica" (Armstrong, 1993: 47-48).

En resumen, puede decirse que los sofistas nunca intentaron buscar la verdad ni la razón última de las cosas, sino que, en todo caso, pretendieron educar a los ciudadanos para la vida política. De hecho, un autor como Cordero, que los considera filósofos, los trata como "generalistas del saber" (2008), es decir, como hombres versados en diferentes disciplinas que ofrecían sus conocimientos a otros. Y en todo caso, sigue aún hoy existiendo una clara diferencia entre un filósofo y un sabio o entre un filósofo y un maestro. (2)

Sí puede afirmarse –y al respecto no existen controversias– que en los sofistas puede rastrearse el origen de la educación occidental dirigida al conjunto social. Hasta ese momento, los pedagogos eran patrimonio exclusivo de las familias de rango aristocrático, que de esa forma educaban a sus vástagos, para que finalmente ocupasen el lugar al que la *areté* que portaban en su sangre los había predestinado. Los sofistas vinieron a llenar el vacío que existía en cuanto a la necesidad del ciudadano llano de una educación que respondiese a la nueva concepción urbana, ciudadana e isonómica de la Atenas del siglo V a. e. c. Es cierto que estos maestros cobraban por sus lecciones, y allí radica parte de las razones de su leyenda negra. Sin embargo, como se ha visto en el caso de la reforma censitaria de Solón, lo que hoy podría parecer reaccionario y elitista fue parte de una gran revolución democrática, ya que nuevamente debían ceder las prerrogativas de nacimiento ante un hecho objetivo, y lógicamente los beneficios de la educación se expandieron rápidamente hacia el conjunto social. Por otra parte, el salario que pedían por sus lecciones era variable y

generalmente se correspondía con la situación social del individuo que anhelaba educarse.

Si bien es verdad que se han mencionado aquí los nombres de varios de estos sofistas que actuaron básicamente en la primera mitad del siglo V a. e. c., y que todavía restaría una “segunda sofística” (3) que actuó en el último cuarto de ese siglo, sin dudas fue Protágoras aquel de ellos que más influencia tuvo en términos intelectuales referidos a la construcción del nuevo discurso que rompiese con el ancestral prejuicio de la preeminencia de la sangre como rectora de los destinos políticos de la sociedad. Los fragmentos de escritos hallados de su autoría, analizados desde la perspectiva eminentemente política, contribuyeron decisivamente a la fundamentación del nuevo orden democrático y sentaron las primeras bases de nuestros actuales Estados de derecho. Por supuesto que también, y dentro de ese talante intelectual al que se hizo referencia es necesario analizar el pensamiento de los otros hombres de esta primera sofística, ya que es indudable que en ese pequeño pero importante universo que fue la Atenas del siglo V a. e. c. existieron influencias recíprocas que retroalimentaron y contribuyeron a cimentar estas nuevas ideas y su revolucionaria cosmogonía.

Protágoras, de Abdera, ciudad que se encontraba situada en la Macedonia oriental y Tracia, nació alrededor del 490 a. e. c. y murió cerca del fin de ese siglo en un viaje marítimo. Según Filóstrato (1996), que tomó la noticia de *Las Pérsicas* de Dinos, en su niñez habría tenido contacto con los magos persas que acompañaron a Jerjes en su guerra contra los griegos, lo cual de alguna manera podría haber influido en su visión religiosa. Sin embargo, este, como muchos otros datos referidos a los sofistas, son vagos e imprecisos. También, y con las mismas reservas del caso anterior, Protágoras podría haber sido discípulo de Demócrito, aunque por una u otra razón, tanto las cronologías de Apolodoro como la de Diodoro no son confiables; en todo caso, podría hablarse de una influencia intelectual del filósofo hacia el sofista. Sin embargo, y como datos biográficos ciertos, puede afirmarse que residió largamente en Atenas, donde ejerció su profesión de pedagogo, y que se ganó la confianza de Pericles, quien le encargó la redacción de la Constitución de Turios. En el 411 a. e. c. fue acusado de impiedad (4) en un largo proceso y, aunque pudo salvar su vida, sus libros fueron arrojados a la hoguera. Según Platón (2007), fue el primero en recibir una paga por sus lecciones y en llamarse sofista.

Gorgias, proveniente de la siciliana polis de Leontino, nació probablemente en el 485 a. e. c. y, según la tradición, vivió hasta los 109 años. Posible discípulo de Empédocles, en el 427 a. e. c. fue enviado como embajador a Atenas para gestionar su apoyo en la guerra que su ciudad natal libraba contra Siracusa. Dueño de un gran estilo retórico y convencido del poder de la palabra, ejerció gran influencia sobre hombres tales como Isócrates, Eumolpo, Critias, Alcibíades y Tucídides, entre otros.

Pródico vino al mundo en la isla de Ceos, en las Cícladas, seguramente antes del 460 a. e. c. y todavía vivía en el año 399 a. e. c., cuando Sócrates fue condenado a beber la cicuta. Al igual que Gorgias, fue enviado frecuentemente como embajador a Atenas, donde habló ante la Ecclesia. Allí y en otras ciudades griegas ejerció como pedagogo.

Finalmente, sobre Hipias de Elide no existen datos ni siquiera aproximados sobre su nacimiento y su muerte. Se lo supone contemporáneo de Pródico de Ceos. Se distinguió por su saber de carácter enciclopédico, ya que dictaba cursos sobre las más variadas temáticas y dominaba todas las ciencias y artes de su tiempo. También se lo recuerda por sus estudios matemáticos y por sus listas o catálogos. Existe información acerca de una compilación de carácter enciclopédico de parte del saber de su época, lo que lo convertiría en el primer doxógrafo de la historia.

2. La obra

Así como sus datos biográficos resultan escasos y en ocasiones plagados de legítimas dudas, con sus obras sucede algo similar. Poco es lo que se ha conservado, y casi toda ella viene referenciada por autores que la han comentado o discutido. De hecho, en algunos casos –de los cuales seguramente Platón es el mejor ejemplo–, lo han hecho intentando desacreditar sus ideas, razón por la cual esas fuentes no siempre gozan de la mayor confianza. Ello ciertamente no obedece a una sola causa. En primer lugar, no debe olvidarse que los sofistas eran maestros, usualmente de retórica, y no filósofos o poetas que necesariamente buscasen dejar asentados sus versos y especulaciones para la posteridad. Pero también, y no menos importante, los sofistas dieron soporte intelectual a una revolución en el plano de las ideas que inmediatamente tuvo consecuencias

concretas en la política de su tiempo. Ellos se animaron a trascender la finitud de lo pensable, a superar la concepción aristocrática de la sangre como requisito para acceder al poder, y elaboraron un discurso que posibilitó que nuevos actores tuviesen la oportunidad de influir en los asuntos públicos. Sin embargo, cuando sobre finales del siglo V a. e. c. comenzó a eclipsarse el experimento democrático ateniense, los defensores del antiguo orden ciertamente no tuvieron piedad para con ellos e intentaron relegarlos al olvido ridiculizando sus posiciones.

En líneas generales, se intentó desacreditar a los sofistas, o bien juzgándolos como meros mercaderes de saberes o bien intentando juzgarlos, como ya se ha dicho, con los parámetros de la teoría filosófica del conocimiento en la que nunca incursionaron. De hecho, al leer los textos platónicos sobre estos pensadores, el lector inmediatamente tiende a preguntarse las razones de su trascendencia, habida cuenta de la facilidad con que el autor de *La República* deshace sus argumentos. Por supuesto, debe considerarse, como se verá en el capítulo siguiente, que Platón –gran admirador de la autocracia espartana– no se distinguió justamente por sus simpatías hacia la democracia.

De Protágoras, entonces, el más trascendente de los sofistas, existe una extensa lista confeccionada por Diógenes Laercio, en la que, sin embargo, faltan sus dos obras principales: *Sobre la verdad* y *Sobre los dioses*. Sin embargo, a nuestra época han llegado, además de algunos pocos fragmentos de estos dos últimos trabajos, partes de una obra llamada *Antilogías* que sí es citada por Diógenes. La realidad es que la confusión impide saber si el historiador nacido en el siglo III a. e. c. incluyó una compilación exacta de obras o si, por el contrario, algunas de ellas no eran en realidad sino meras partes o capítulos dentro de otras.

Lo cierto es que, a pesar de poseer apenas fragmentos de la obra de Protágoras, a través de ellos pueden reconstruirse algunas de sus proposiciones más importantes. En *Sobre los dioses,* se planteaba claramente un punto de vista agnóstico al decir que “Acerca de los dioses no puedo saber si existen o no existen, ni cuál es su aspecto, porque hay muchos impedimentos para saberlo: tanto la oscuridad de la cuestión como la brevedad de la vida humana”. Por otra parte, en Antilogías o Discursos enfrentados sostenía que “acerca de cualquier asunto hay dos discursos que se oponen entre sí” y que debía hacerse “más fuerte el discurso más débil”. Finalmente, en su obra *Sobre la verdad,* aparecía su célebre tesis de la

homomensura: “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son”.

Con respecto a Pródico de Ceos, prácticamente nada se ha conservado, aunque ha llegado a saberse que gozó de gran fama en la Antigüedad por un escrito llamado *Las estaciones*. Se dedicó fundamentalmente al estudio del lenguaje, en especial con respecto al significado de las palabras. También elaboró una tesis acerca del origen de los dioses en el sentido de que ellos no eran sino producto de la veneración del hombre con respecto a aquellas cosas o acontecimientos que influían en su vida, lo cual se inscribía claramente en el espíritu de la época, que intentaba darle a lo divino explicaciones de carácter racional.

De Gorgias han llegado dos discursos enteros, *Defensa de Palamedes* y *Elogio de Helena*, que en su época constituyeron obras maestras de retórica y argumentación. De hecho, en este último discurso, el referido a Helena, existe una encendida defensa del poder de la palabra, del logos como persuasión y convencimiento del otro, todas condiciones necesarias para la dialéctica democrática.

Finalmente, Hipias, además de suponer que debió haber escrito acerca de la formación de los gobernantes en un texto titulado *Diálogo troyano*, da nombre a dos de los diálogos platónicos: *Hipias mayor* e *Hipias menor*, y es uno de los actores del dialogo *Protágoras*.

3. El discurso democrático

En la Atenas a la que llegaron los sofistas, la puja por el poder político entre la antigua aristocracia y el nuevo ciudadano surgido a partir de la creación de las polis se hacía cada día más enconada. Sin embargo, y como se ha estudiado en este trabajo, al discurso de poder basado en la transmisión de la *areté* por la sangre esgrimido por la nobleza no se le oponía ningún discurso contrario que pudiese legitimar una nueva forma de poder. La educación era un privilegio reservado a los aristócratas y, en palabras de Jaeger, “La nueva sociedad urbana y ciudadana tenía una gran desventaja frente a la aristocracia, puesto que, aunque poseía un ideal del hombre y del ciudadano y lo creía en principio muy superior al de la nobleza, no tenía un sistema consciente de educación para llegar a la

consecución de aquel fin (...) pronto se hizo sentir la necesidad de una nueva educación que satisficiera los ideales del hombre de la polis” (2000: 263-264).

La tensión existente en la sociedad ateniense se verificaba básicamente por el hecho de que a esta masa de ciudadanos que pugnaban por el poder político se le vedaban los cauces de participación que les permitiesen influenciar decisivamente en los asuntos públicos de su polis. También debe recordarse cómo había fracasado la experiencia de los tiranos, no solo porque ellos carecieron de legitimidad tanto legal como discursiva, sino que estos, en todo caso, fueron aristócratas que gozaron, generalmente, de las simpatías populares. Es decir, se estaba en presencia de una sociedad que había logrado establecer la igualdad ante la ley de sus ciudadanos en casi todo, excepto, nada menos, que en cuanto a la posibilidad de obtener la capacidad de mando o *arke*. Ello constituía a las claras un tremendo sinsentido, una contradicción irresoluble, salvo que se hallase el medio de integrar a este colectivo emergente de ciudadanos y así evitar nuevos y peligrosos estallidos. Había que lograr aquello que años más tarde definiría Aristóteles (2007) como la unidad del Estado basada en la completa reciprocidad entre pares.

Para lograrlo, era necesario integrar a esa masa de ciudadanos a la educación, que hasta ese momento había sido un privilegio aristocrático. Si bien es cierto que Pisístrato había logrado ampliar a un mayor número de personas los beneficios de la cultura, ahora debía establecerse una nueva forma de educación basada fundamentalmente en la política, que tuviese como finalidad superar “los privilegios de la antigua educación para la cual la areté solo era accesible a los que poseían sangre divina” (Jaeger, 2000: 264). Por supuesto que ello implicaba contrariar el orden míticamente establecido desde la guerra de Troya, razón por la cual los sofistas representaron “la tendencia disgregadora de la época y aspiraban a proporcionar la instrucción necesaria para que los jóvenes pudieran seguir con éxito la carrera política” (Gettell, 1967: 90).

Educar a los ciudadanos para la política constituía para los griegos el más alto ideal educador, y esto debe entenderse dentro de su particular visión cosmogónica, que imponía una unidad entre los miembros de la polis y esta como conjunto. Quien era educado para la política recibía entonces una formación altamente integral y vasta. Sin embargo, los sofistas introdujeron dos importantes añadidos a la antigua concepción educativa.

En primer lugar, si los ciudadanos iban a ser realmente pares con iguales derechos en todos los aspectos, las artes persuasivas, la oratoria y la retórica debían tener un lugar privilegiado, como lo expresa Chatelet: “Para conseguirlo, basta, por una parte, con que aprendan a hablar y, por otra, con que asimilen cierto número de conocimientos generales que les hagan aptos para discutir cualquier tema. En el régimen democrático es perfectamente legítimo el deseo de recibir esta educación, que capacita para aspirar a los más altos cargos y a ser jefe” (1992: 40).

En segundo término, aparece lo que fue el presupuesto esencial de la lógica educativa sofística: todos los ciudadanos debían tener derecho a participar de la educación que les permitiese acceder al gobierno de su polis, sin ningún tipo de restricción subjetiva. Platón refiere que Sócrates, al presentarle a Protágoras a un joven llamado Hipócrates para que lo educase, le decía al sofista “tú no solo eres un buen ciudadano, sino que también eres capaz de hacer de otros buenos ciudadanos” (2007: 5). En el mismo diálogo, Protágoras afirma que “Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir” (2007: 521). Más adelante y como corolario, el sofista admite a Sócrates que su programa es enseñar a los hombres la ciencia política con el fin de que puedan opinar tanto el alfarero como el carpintero, un curtidor o un mercader, nociones estas que repugnaban a Platón.

Por supuesto que no era Protágoras el único que defendía estos conceptos, así también, en su *Apología,* Platón refiere dichos de su maestro Sócrates en este sentido: “Eso sí que me parece a mí hermoso, tener capacidad para educar a los hombres, como hacen Gorgias de Leontinos, Prodico de Ceos e Hipias de Elide” (2007: 92).

El ideal sofista que aspiraba a educar a los individuos con el objetivo de ampliar las bases de participación política debía estructurarse en dos dimensiones o planos: el individuo y la comunidad o polis, lo particular y lo general, pero sin perder de vista la imbricación e influencia de estos términos entre sí, y las consecuencias que los cambios producidos sobre uno de ellos implicaban en el otro.

Ahora bien, todo lo anterior, como se ha dicho, llevaba en sí mismo la esencia de la confrontación con el antiguo orden de cosas. No solo había que elaborar nuevas concepciones, sino también derribar las viejas. No

podía concebirse la idea de educar a los ciudadanos para que cualquiera tuviese la posibilidad de gobernar, cuando ancestralmente solo podían hacerlo aquellos que llevasen la *areté* en la sangre merced a su ascendencia divina. Así, entonces, comienza a cobrar sentido la proposición de Protágoras con respecto a su ignorancia sobre la existencia de los dioses. Si los dioses no existen o por lo menos los hombres no podían conocer su existencia, entonces, lo que se ponía claramente en duda era la legitimidad de dicha ascendencia; descender de Zeus o de cualquier otra divinidad no hacía a un ciudadano mejor que otro para ocupar cargos o dignidades, pues había dejado de existir o se había puesto en duda el principio legitimador. Según Platón en su dialogo *Teeteto*, Protágoras expone brutalmente no solo su posición, sino el propósito que lo guiaba, así decía: "Nobles jóvenes y ancianos, en publica sesión tomáis la palabra, poniendo en el centro de vuestras intervenciones a los dioses, a los que yo, con mis discursos y escritos sobre ellos, sobre si existen o no existen, trato de quitar de en medio" (2007: 39).

También es verdad que al "quitar de en medio" a los dioses, Protágoras y la sofística comenzaban a dejar al hombre las decisiones sobre su propio destino. Con esta nueva forma de pensar, al enfrentar un conflicto, un desastre natural o cualquier otro avatar, el ser humano ya no podría confiar en soluciones externas a él mismo o supraterrenales; ahora debía comenzar a hacerse cargo de sus propios asuntos. Esta visión –que no es más que un corolario de la actitud de la filosofía hacia el mundo, que intenta explicar el cosmos de manera racional– será hasta el día de hoy uno de los presupuestos básicos de los gobiernos democráticos.

Sin embargo, si la *areté* ya no era el atributo que la aristocracia llevaba en la sangre por su ascendencia divina, pero aún seguía siendo condición necesaria que permitía a unos hombres distinguirse por sobre los otros para acceder a determinadas posiciones, se planteaba el interrogante acerca de cómo ella podría ser adquirida. El griego, aun el no aristócrata, no abominaba de la idea de *areté*, que en otro lugar de este trabajo fue definida como excelencia o ejercicio óptimo de una función, sino del principio que la hacía legítima y del cual los aristócratas se beneficiaban. Una vez desacreditada la idea divina a su respecto, había que encontrar otra forma de acceder a ella, en la que todos los ciudadanos tuviesen por lo menos la posibilidad de obtenerla.

Si los sofistas sostenían que era esencial que los ciudadanos aprendiesen las artes de la política como el más alto ideal educador de la comunidad y justamente esa educación le permitiría no solo acceder a las dignidades del Estado, sino también hacerlo en beneficio de la comunidad, ello nos conduce a realizar dos inferencias que son también un corolario de sus ideas con respecto a la cuestión de la *areté*. En primer lugar, la *areté* del ateniense del siglo V a. e. c. estaría dada por el dominio de la política y de la ley como fuerza educadora del Estado (Jaeger, 2000); y en segundo término y como consecuencia directa de lo anterior, si la *areté* podía ser enseñada, también podía ser aprendida, y entonces estaría al alcance de cualquier ciudadano que realizase los méritos necesarios para ello. Esta simple definición, que fundaba la *areté* ciudadana en el saber, bastó para cambiar abruptamente los fundamentos del poder ateniense y, aunque el cambio en sus estructuras políticas fue breve, sus ecos llegarían hasta nuestros días.

Todo ello implicaba entonces que la política no podía ser considerada *episteme*, es decir, conocimiento especializado, sino *doxa*, lo cual en griego hace referencia a la mera opinión, que cualquiera podía tener (Da Silveira, 2000). Es decir, los sofistas constituyeron la bisagra por la cual se pasó de una aristocracia con derecho a gobernar porque llevaba en la sangre su divina *areté* y que consideraba a la política una especie de arte místico para los escogidos a la asamblea de alfareros y curtidores de la que hablaba Protágoras.

Reafirma esta noción acerca de la posibilidad universal de participación ciudadana la forma en que, según Platón, es narrado el mito de Prometeo por Protágoras. Allí, Epimeteo y Prometeo son encargados por los dioses de repartir los dones a todos los seres vivos. El primero de ellos lo hace, olvidando a los seres humanos, lo cual originaría que Prometeo robase a Atenea la sabiduría técnica o *techne* y el fuego al dios Hefestos para entregárselos a la desvalida raza humana. Sin embargo, para que el hombre pudiese vivir armoniosamente Zeus les otorgó el pudor o *aidos*. Este último don, otorgado cuidadosamente a todos los individuos por igual, les permitiría conservar límites además de la justicia, y así regular su vida en común. Sin embargo, existía aún un grado más alto de evolución del Estado y la comunidad, que estaba dado por la educación política que enseñaban los sofistas, que era "el vínculo espiritual que mantiene unidad la comunidad y la civilización humana" (Jaeger, 2000: 274).

Es esta última idea la que pone de manifiesto que los sofistas no consideraban al hombre en abstracto sino como miembro de una comunidad. Las nuevas concepciones educativas no debían servir solamente para la formación de grandes retóricos que merced a sus talentos y argucias pudieran destacarse individualmente, como parecía creer Platón. Concebir que los ciudadanos podían adquirir su *areté* gracias a la educación –lo cual dejaba a todos en un pie de absoluta igualdad para aspirar a las magistraturas de gobierno– inevitablemente debía impactar en las relaciones de poder existentes y en la forma en que se dirimían los conflictos políticos.

Si bien en la *ecclesia* o asamblea soberana de Atenas todos los ciudadanos podían votar, esta nueva realidad implicó la llegada de un aluvión de hombres que se sumaban a la lucha por el poder, que debían argumentar sus pretensiones y convencer a otros. Se había terminado, por lo menos momentáneamente, la época en la que muchos simplemente convalidaban con su voto las decisiones de otros. En ese sentido es que la actividad retórica enseñada por los sofistas cobró una importancia decisiva.

La *areté* política entendida por los sofistas era considerada, ante todo, como aptitud intelectual y oratoria. Esa aptitud era la que le permitía al individuo triunfar en un sistema político donde la discusión es la antesala de cualquier decisión; de hecho, para Chatelet (1992), no solo era el arte supremo de la época, sino que era "el medio por el cual se realiza la virtud política".

En una asamblea de pares, donde se debía convencer y persuadir al otro para articular mayorías y consensos, la palabra y las artes que la dominan adquirían un valor superlativo. Gorgias, gran estudioso del lenguaje y eximio orador, decía en su *Encomio de Helena* que "La palabra es un poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas" (2007: 137-138), y agregaba más adelante en el mismo texto: "Pues la palabra que persuade al alma obliga, precisamente a este alma a la que persuade, a dejarse convencer por lo que se dice y a aprobar lo que se hace" (2007: 140).

Ahora bien, si la palabra a través de la retórica había cobrado tanta importancia como arma persuasiva hasta transformarse en un elemento clave de la *areté* política, ¿a qué se debía esto? Seguramente, ello no habría sucedido si en la *ecclesia* o en cualquier otro ámbito de discusión política el principio general hubiese sido la uniformidad de opiniones y criterios.

Tampoco debido al silencio impuesto por un gobierno totalitario ya que, según se ha visto, no era el caso. Se discutía porque la discusión es esencial a la política y a la democracia. En una asamblea de pares, es natural que sobre cualquier asunto existan posiciones encontradas entre sí, tal cual sostenía Protágoras. Es justamente desde este punto de vista, político y no filosófico, que la teoría del sofista adquiere toda su lógica. El voto, en todo caso, es una herramienta de la democracia, condición necesaria pero no suficiente para su vigencia. La democracia consiste en tener la posibilidad de elegir y ello implica, claramente, opciones.

Por otra parte, una democracia es más rica cuantas más opciones presente a sus ciudadanos para que ellos puedan escoger, aun cuando en un principio no todas ellas tengan la misma fuerza o atractivo. En este sentido también puede explicarse la proposición protagórica de "hacer más fuerte el discurso más débil". En realidad, lo que el sofista sostenía apuntaba a la conveniencia de escuchar todas las voces, ya que seguramente todas ellas tenían algo que aportar al debate, y era posible que aquella opinión que no era tenida en cuenta pudiese transformarse luego en la opción principal. De hecho –y aún a riesgo de incurrir en un forzado anacronismo– puede verse, en la afirmación de Protágoras, un antecedente lejano de la representación de las minorías en los actuales sistemas democráticos occidentales.

Continuando con esta línea de razonamiento, también cobra sentido la tesis de la homomensura, aquello de que "el hombre es la medida de todas las cosas". Lo que para Platón, desde la óptica de la especulación filosófica, constituía un absurdo relativismo fácilmente desacreditable, desde una visión política situada en el contexto de la época, fundamentaba sólidamente la lógica democrática. Protágoras entendía que en la arena política, allí donde se discutían los asuntos públicos, allí donde se procuraban las mejores soluciones para los intereses de la comunidad, solo podían adquirir relevancia aquellas cuestiones que los hombres juzgaban que debían ser tratadas (Da Silveira, 2000). En otras palabras, solo podían existir como asuntos públicos, de interés general, aquellos que los ciudadanos percibieran como tales, y además, las soluciones a las que se arribase a partir del debate e intercambio de opiniones debían poder aplicarse dentro del ámbito de la racionalidad humana, excluyendo cualquier tipo de especulación ajena al hombre mismo. Ello se complementaba con la posición agnóstica de la sofística, que, como se ha

visto, procuraba darle al hombre la responsabilidad por el manejo de su propio destino.

De esta manera, la sofística fundaba el discurso que legitimaría el experimento democrático griego del siglo V a. e. c. Si bien es cierto que este fue breve y comenzó a languidecer luego de la interrupción de los treinta tiranos a fines de ese siglo, también es verdad que aparecían, por primera vez en la historia de la humanidad, los fundamentos de una sociedad abierta, (5) de la cual el sofista Protágoras fue su principal teórico (Popper, 1992). Tampoco es desdeñable el gran impulso a la libertad de pensamiento que, en conjunto, todas sus enseñanzas sostenían (Bayet, 1967) y de las que el hombre, a pesar de todas las vicisitudes que sobrevendrían en los siglos venideros, siempre conservó en espíritu.

Es posible que no exista en la historia de las ideas políticas occidentales un pensador o un grupo de ellos que, habiendo influido tan decisivamente en la modificación de su propio contexto histórico y con una proyección tan clara hacia la construcción de nuestros modernos sistemas políticos, hayan sido tan denostados u olvidados como los sofistas y Protágoras.

Los sofistas encarnaron una verdadera revolución, dado que pensaron y obraron como no estaba permitido hacerlo en esas sociedades; derribaron un sistema de pensamiento que basaba su poder en lo divino y ampliaron los márgenes de lo pensable con un giro tan copernicano que originó fuertes y violentas reacciones contrarias, lo que hizo surgir su leyenda negra. De hecho, es posible que la Grecia del siglo V a. e. c. no estuviese preparada para asimilar la profundidad de muchos de los conceptos que sentaron las bases del nuevo discurso democrático.

Los sofistas construyeron un sistema de ideas que permitieron la primera gran integración de las masas a la sociedad política con plenos derechos. Claramente comprendieron que, para lograr armonía social, la *isonomía* no podía seguir siendo imperfecta: si no podía lograrse que todos fueran pares ante la ley, esa igualdad era meramente una ilusión que ya no podía seguir conteniendo los reclamos de participación ciudadana.

Al establecer que la *areté* podía ser enseñada y consecuentemente aprendida por cualquier ciudadano, eliminaron el requisito subjetivo de la sangre en el acceso al poder. A partir de esa instancia, el ciudadano debía realizar en todo caso los méritos suficientes para obtener el consenso de sus pares y así poder acceder a los cargos y dignidades de la polis. Pero además, y más allá de ampliar los márgenes de la faceta agonal de la política, esta

pasó a ser una ciencia sobre la cual todos los ciudadanos podían opinar y contribuir legítimamente al debate: ya no haría falta entonces la autoridad del conocimiento especializado.

A partir de la sofística, el hombre comenzó a comprender que no solo se habían ensanchado sus márgenes de libertad, sino también sus responsabilidades; ya no se podía culpar a los dioses por las calamidades, ni esperar de ellos soluciones divinas. La política comenzó a vislumbrarse como un terreno humano donde los hombres forjaban su propio destino, discutían los asuntos que les incumbían como comunidad y ellos mismos tomaban las decisiones que suponían más convenientes.

En un contexto donde absolutamente todos los pueblos justificaban su poder en forma irracional, la sofística enseñó que la democracia implica resolver los conflictos de intereses planteados en una comunidad con soluciones humanas y racionales a través del consenso, y para ello era fundamental argumentar y convencer, ya que en la esencia de este nuevo esquema de pensamiento se hallaba implícito que siempre y sobre cualquier asunto existirían puntos de vista contrapuestos, lo cual además fortalecía al sistema en lugar de debilitarlo. Más voces, más opiniones, más soluciones, aun cuando proviniesen del “discurso más débil”.

Los sofistas construyeron entonces un nuevo discurso de poder basado en la razón y en la creencia en el hombre para tomar sus propias decisiones, que intentó abarcar a la totalidad de quienes eran ciudadanos, así, aunque sea brevemente, lograron romper en la historia la concepción divina del poder. Era indudable, como ya se dijo, que las condiciones estaban dadas a partir del lento proceso que comienza con la creación de las polis como proceso intelectual, las reformas predemocráticas, el auge económico y la creación de la moneda. Sin embargo, fueron estos hombres los que, a partir de esas condiciones, lograron articular un sistema de valores y plasmarlos en un discurso que legitimaba el poder por medio de la razón.

---

1. En su tragedia *Los Persas*, Esquilo resume acabadamente este espíritu al narrar que los atenienses alentaban a sus combatientes en la batalla naval de Salamina gritando “Id, hijos de los helenos, libertad a la patria, libertad a los hijos, a las mujeres, a los santuarios de los dioses patrios y a las tumbas de los antepasados; la lucha ahora es en defensa de todo esto”.

2. Según Eugenio Luján, “El nombre sofista quiere decir ‘profesional de la sabiduría’. Como se ve, hay una diferencia fundamental respecto del término ‘filósofo’. Con este comparte la relación con la sabiduría, pero lo que en este es afición o afecto es en aquel profesión u oficio” (2007: IX).

3. Esta “segunda sofística” tuvo una visión más pesimista respecto del hombre y de sus posibilidades de desarrollarse. No deben olvidarse, en relación con esto, los diferentes contextos históricos en que se desarrollaron ambos movimientos. La primera mitad del siglo V a. e. c. corresponde al optimismo de una sociedad cuya victoria ante los persas había reafirmado los ideales defendidos en la contienda y había solidificado la convicción en el derecho. La sociedad ateniense de fines de ese siglo es una sociedad derrotada y extenuada por la guerra del Peloponeso, expuesta constantemente a la tentación autoritaria, como la revuelta del 411 a. e. c. En definitiva, la Atenas de fines del siglo V a. e. c. había perdido gran parte de la fe en sus propios valores.

4. Debe recordarse que los griegos no tenían una Iglesia ni un libro sagrado que pudiesen de alguna manera marcar la ortodoxia religiosa, por ello, la noción de impiedad para este pueblo distaba mucho de los conceptos establecidos por las grandes religiones dogmáticas abrahámicas, y sus procesos no pueden compararse, por ejemplo, con los tribunales de la Inquisición establecidos por la Iglesia cristiana en la Edad Media. Según los catedráticos de historia griega Bruit Zaidman y Schmitt Pantel, “La impiedad, o asebeia, es la ausencia de respeto por las creencias y los rituales comunes de los habitantes de una ciudad” (2002: 11). Protágoras compartió esta distinción con otros griegos eminentes como Anaxágoras y Sócrates.

5. Según Popper, una sociedad abierta es “aquella en la que los individuos deben adoptar decisiones personales en contraposición a la sociedad cerrada, a la que define como “mágica, tribal o colectivista” (1992).

Capítulo X
Platón

1. Platón y su época (428-347 a. e. c.)

Arístocles, más conocido como Platón debido a su gran espalda y notable corpulencia, era el vástago de una familia de la más rancia nobleza ateniense que remontaba sus orígenes por vía materna hasta el legislador Solón, y por el paterno, hasta el mismísimo Poseidón, hermano de Zeus.

En su juventud, marcada fuertemente por la guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta más sus ciudades aliadas, aprendió y practicó de la mano de pedagogos privados, con relativo éxito, la música, las matemáticas, la retórica, la poesía y el drama; compuso algunos poemas y una tetralogía trágica.

Acabada su adolescencia, conoció a Sócrates y comenzó a frecuentarlo como discípulo, a partir de lo cual abandonó las demás artes y pasó a convertirse en un intelectual en el aprendizaje de la filosofía. Para Platón, su maestro fue el más grande hombre de su tiempo. La capacidad de ver la realidad desde distintas aristas, y de extraer el conocimiento desde las entrañas de cada una, además de la crítica irónica y mordaz, fascinaron al joven aristócrata, y ya veremos en qué medida lo afectó su muerte, a partir de la cual afirmó aún más sus convicciones poco proclives al talante democrático. Paradójicamente, Sócrates, quién jamás escribió una línea, sería reconocido en la historia del pensamiento humano básicamente a través de la obra platónica.

En el 404 a. e. c. y tras la derrota definitiva de Atenas en la guerra, sobrevino la revolución oligárquica que instaló en el poder el gobierno de los Treinta Tiranos, del que formaban parte el tío de Platón, Carmides, y su tío abuelo, Critias, con un discurso que achacaba a la democracia todos los males padecidos. En un breve lapso de tiempo ejercieron el poder de manera brutal, confiscaron la propiedad privada, saquearon los templos, asesinaron a los opositores y a otros ciudadanos que, sin serlo, tampoco

eran sus partidarios, suprimieron todo tipo de reunión y de enseñanza y hasta intentaron comprometer a Sócrates en este desenfreno criminal. Tan tremendo fue este régimen que muy pronto, apenas un año después de instaurado, la gente perdonó los pecados de la democracia y la restauró, previa derrota de Critias en el Pireo, en el 403 a. e. c. (Durant, 1952).

Sin embargo, la restauración democrática trajo para Platón un pesar profundo: la ejecución de su maestro, Sócrates. Y aquí convendría detenerse un momento a examinar este caso que tanto influiría en el pensamiento platónico para quien la democracia había condenado a muerte al mejor de los hombres. La realidad es que, más allá de las incontables páginas que se han escrito sobre el particular y aun de parte de aquellos autores que más han querido contextualizarlo, las acusaciones en su contra son vagas e imprecisas aun en la época y, si es verdad, que tal hecho se produjo durante el gobierno democrático ateniense. Sócrates claramente era un rebelde, un disidente de todas las disidencias, así como no había apoyado a los tiranos, también criticaba a la democracia; aguijoneaba como un tábano, según decía, citado por Platón. La cuestión profunda que se plantearía a partir de aquí en las sociedades abiertas y democráticas es el trato a aquel que se permite disentir; según Wilson, "El juicio de Sócrates es el primer caso que registra la historia de un gobierno democrático que, mediante un proceso legal, condenó a muerte a una persona por sus ideas. Atenas, una de las primeras democracias del mundo, crio a Sócrates, le educó y finalmente lo condenó a muerte, tras considerarlo culpable de heterodoxia religiosa y de corromper a la juventud" (2007: 11).

La acusación contra Sócrates, en realidad, fueron tres; impiedad hacia los dioses, introducir nuevas divinidades y corromper a la juventud, y fueron presentadas por un ciudadano llamado Anito, que tenía querellas privadas tanto contra aquel filósofo como contra otros dos, Meleto y Licón. En verdad, ninguna de estas acusaciones –ni por separado ni en conjunto– se sostenían, y mucho menos para llegar a una sentencia de tal magnitud. Posiblemente existiese una conjunción de factores que, reunidos en un momento determinado, lograron que Sócrates fuese objeto de la ira que tantas frustraciones había acumulado en el ánimo de los atenienses. No debemos olvidar que el político Alcibíades, al que el pueblo recordaba como poco afecto a la lealtad, y el tirano Critias habían sido discípulos suyos, además del permanente cuestionamiento del filósofo a la política ateniense en general.

Platón describió admirablemente este proceso en tres de sus diálogos. El primero, *Apología de Sócrates* (2015), narra la defensa en el juicio a que fue sometido el filósofo ante el *dikasterion* o tribunal popular, integrado por quinientos ciudadanos. Más allá de que su defensa fue, según Platón, digna del hombre que la pronunciaba, su actitud altanera le valió ser declarado culpable. En este tipo de procesos, una vez declarada la culpabilidad del sujeto y propuesta la pena por la parte acusadora –en este caso, la pena de muerte–, se permitía al acusado retomar la palabra para contraproponer una sanción más leve, a la que generalmente los jueces accedían, ya que, como se ha estudiado, Atenas no era una polis que apreciara el derramamiento de sangre. Lo que sucedió a continuación ejemplifica a las claras la irritación que, por los motivos antes dichos y posiblemente por otros que no han sido analizados, producía la persona de Sócrates en la sociedad de la época: 281 jueces votaron por la culpabilidad, mientras que 220 jueces lo absolvieron; a la hora de votar por la pena luego de las nuevas palabras del filósofo, la sanción capital obtuvo 360 sufragios, es decir que 79 de los jueces que antes lo habían absuelto luego votaron por quitarle la vida.

En el *Critón* (2015), este personaje visita a Sócrates en la prisión y le anuncia que el barco cuyo arribo marcará la hora de su muerte se encuentra próximo a llegar. Critón le ofrece al condenado poner a su disposición su fortuna y la de otros amigos para ayudarle a escapar; entonces se produce un diálogo acerca del criterio de lo justo, y respecto de si obedece a justicia que Sócrates escape. La conclusión a la que se llega es que la huida solo devolvería injusticia por injusticia, y que así él, que fue condenado injustamente, al huir, violaría todas las leyes de la polis, ya que no habían sido las leyes las que lo condenaron injustamente, sino los hombres.

Por último, en el *Fedón* (2015), este quien ha estado presente cuando Sócrates bebe la cicuta el día de su muerte cuenta lo dicho allí ese día entre el maestro y sus discípulos a Equécrates. Sigue a ello un pormenorizado detalle acerca de la discusión básicamente sobre la inmortalidad del alma y sus objeciones por parte de algunos de los presentes. Sin embargo, el punto culminante llegará a la hora de beber el veneno que irá entumeciendo los miembros de Sócrates mientras él con resignada calma esperará la llegada de muerte. El final del diálogo apela a un intenso dramatismo emocional:

> “Y nosotros al escucharlo nos avergonzamos y contuvimos el llanto. El paseó, y cuando dijo que le pesaban las piernas, se tendió boca arriba,

> pues así se lo había aconsejado el individuo. Y al mismo tiempo el que le había dado el veneno lo examinaba cogiéndole de rato en rato los pies y las piernas, y luego, apretándole con fuerza el pie, le preguntó si lo sentía, y él dijo que no. Y después de esto hizo lo mismo con sus pantorrillas, y ascendiendo de este modo nos dijo que se iba quedando frío y rígido. Mientras lo tanteaba nos dijo que, cuando eso le llegara al corazón, entonces se extinguiría (…) Este fue el fin, Equécrates, que tuvo nuestro amigo, el mejor hombre, podemos decir nosotros, de los que entonces conocimos, y, en modo muy destacado, el más inteligente y más justo" (140-141).

La transcripción de la parte postrera de este extenso diálogo nos ofrece una idea absolutamente certera del profundo impacto que la muerte de su maestro tuvo en el joven Platón y de la influencia que este suceso tuvo en su obra. En primer lugar, y como ya se había adelantado, profundizó su arraigada antipatía a los regímenes democráticos que ya portaba desde su ambiente familiar y su formación de talante oligárquico. En segundo lugar, comenzó a escribir textos filosóficos en los cuales el protagonista principal de ellos era Sócrates, quien filosofaba como si aún viviera (Cordero, 2008), aunque en algún punto nos sea poco distinguible cuáles de esas ideas eran del maestro, cuáles fueron puntos de partida para premisas propias y cuáles de las ideas platónicas son estrictamente suyas aunque puestas en boca de su maestro.

A partir de ese momento, Platón realizó diversos viajes, que alternó con su estadía en Atenas. A diferencia de su mentor, fue un hombre que vivió intensamente la vida política y social de su tiempo, e incluso intentó llevar a la práctica sus ideas en la ciudad de Siracusa, en Sicilia, aconsejando al tirano Dionisio, a quien, si hemos de juzgar por los resultados no parecieron agradarle mucho, ya que, según la tradición, lo vendió como esclavo. A su vuelta a Atenas fundó la Academia, institución educativa que sobreviviría hasta el siglo VI de nuestra era y donde Platón impartía sus clases. Tiempo después, muerto ya Dionisio y a instancias de su cuñado, Dión, volvió a Siracusa con el objetivo de educar a Dionisio el joven, el nuevo tirano. Nuevamente, el maestro fracasó al intentar convertir al nuevo gobernante en aquel filósofo rey que debería construir la polis ideal. Desilusionado en su fe con respecto a las posibilidades de perfección humana, siguió enseñando en su polis y posiblemente estos episodios siracusanos, parte de los cuales

se encuentran narrados en su admirable Carta VII (2015), lo indujesen a escribir en su madurez su obra *Las leyes*.

Hasta la actualidad, como obra escrita de Platón han llegado 35 diálogos y 13 cartas, aunque en algunos casos –en especial de algunas cartas– sean dudosamente atribuibles al filósofo. Nosotros nos detendremos, básicamente, en el estudio de los tres diálogos que se relacionan con nuestro objeto de estudio, que no es otro que el pensamiento político; así veremos en profundidad *La república*, *El político* y *Las leyes*, aunque para contextualizar puedan ser utilizados algunos otros.

2. El método

Sócrates utilizaba un método llamado mayéutica, por el cual, el maestro, fingiendo ignorancia –la llamada "ironía socrática"– interrogaba hábilmente a su interlocutor con el objetivo de extraer verdades y valores de su interior. Como su madre era comadrona, él mismo decía que su oficio era ayudar a parir ideas. Solamente aquellos que previamente han admitido su ignorancia pueden desear saber.

Platón partirá de esa base en cuanto a lo dialógico, pero pondrá esos diálogos por escrito. La dialéctica platónica, según Giner, "consiste en que la construcción de conceptos, así como la estructuración y conexión de los mismos entre sí en forma lógica, se alcanza mediante la contraposición de ideas expresadas empleando la conversación razonada, la pregunta y la respuesta, la afirmación, la negación y la salvedad" (1994: 25-26).

El diálogo platónico pareció hecho a medida de los griegos que tan afectos eran a las discusiones en el ágora y comprendían acabadamente esa forma de relacionarse para dirimir cuestiones que eran de incumbencia de todos. De hecho, les debe haber parecido sumamente natural esa manera de presentar las cuestiones filosóficas y, además, con un alto valor estético literario, ya que muchos de ellos contienen una prosa de notable belleza.

El diálogo filosófico es una invención del mismo Platón. Es verdad que ya había materiales literarios en diálogo, como la tragedia, pero estos se desarrollaban en verso, y también podemos citar como antecedentes ciertos diálogos costumbristas de algunos autores sicilianos, ninguno en prosa, ninguno filosófico. Por otra parte y de importancia vital para la historia del

pensamiento –tanto que desde otras ópticas sería tomado por autores de la modernidad–, la cuestión dialéctica de oposición continua de proposiciones contrarias constituyó un avance dentro del razonamiento especulativo.

3. Contrasofistas

Como hemos visto en el capítulo anterior, Platón fue un actor fundamental a la hora de desacreditar a los sofistas y generar la leyenda negra que todavía los persigue. Sin embargo, el ataque del filósofo no estuvo fundado en ningún tipo de veleidad intelectual, sino en una profunda diferencia de concepción, tanto política como social. Realmente, platónicos y sofistas representan aún hoy concepciones de sociedad fundamentalmente opuestas, cerradas los unos, abiertas los otros. Es del caso aclarar que Platón no fue el único en criticarlos; también lo hicieron el cómico Aristófanes y el dramaturgo Eurípides, e incluso Isócrates, un discípulo sofista que llegó a publicar un *Contra los sofistas*; aunque ninguno tan vehementemente como el autor de *La república*.

Es muy posible que la opinión pública ateniense no distinguiese acabadamente las diferencias de forma y de fondo entre los sofistas y los filósofos, de hecho, Aristófanes en su comedia *Las nubes* acusa nada menos que a Sócrates de ser sofista. Es posible entonces que Platón usase a su maestro no solo para desacreditarlos a través de sus diálogos, sino para que el público pudiese distinguir entre su mentor y aquellos a quienes despreciaba cabalmente (De Romilly, 2010).

Más allá de que la lectura de la obra platónica explica *per se* las profundas diferencias conceptuales que lo separaban de la sofística, realizaremos un breve recorrido por algunos de sus diálogos que constituyen un ataque más directo y revelan claramente la intención descalificadora hacia los hacedores del primer discurso democrático en la historia humana.

El *Protágoras* se encuentra entre los diálogos mayores, si nos atenemos a la fecha en que fue compuesto por un Platón joven antes de su primer viaje a Sicilia y de la posterior decepción sufrida allí a manos del tirano Dionisios. La obra consiste en el recuerdo de Sócrates de una reunión en casa de un rico personaje llamado Calias en la que conoció a Protágoras y,

aunque existen otros personajes, la tensión del diálogo transcurre entre Sócrates y el sofista. La discusión principal se centra en la cuestión central de la política del siglo V a. e. c. que dividía aguas entre los atenienses, es decir si la *areté* se podía enseñar y si eran los sofistas los más adecuados para hacerlo. No olvidemos que justamente la sofística había introducido la noción de que la *areté*, en este caso, virtud política por excelencia, se podía enseñar, en contraposición a la concepción aristocrática de que ella se transmitía solamente por la sangre, y que esto le daba a dicha clase el derecho al gobierno.

Protágoras afirma ser un acabado maestro en el arte de enseñar la *téchne politike*, la ciencia de la política, que no necesita conocimientos especializados, sino tan solo vocación para interesarse por los asuntos comunes y los aprendizajes que cualquier ciudadano podía adquirir en el ámbito de la polis, que, como se ha visto, constituía un gran espacio educativo en ese sentido, a través de sus leyes y sus reglas civilizatorias. Es decir, la *areté* se podía enseñar y aprender porque la política era *doxa* o mera opinión. De hecho, el sofista pronuncia un largo discurso en el cual introduce el mito de Prometeo con el fin de demostrar que hay determinados conocimientos técnicos que sí necesitan saberes especializados, mas no esta *téchne politike* que surge de la vida común en la polis y que, gracias a las enseñanzas de los sofistas, puede ser mejorada. Hasta aquí, Protágoras se ciñe a aquellas ideas que, como vimos, componen el núcleo del discurso democrático: la política y su arte están abiertos a todos los ciudadanos por el solo hecho de serlo, y todas las opiniones valen; no es necesario ser un experto para que estas tengan validez.

Sócrates también pronuncia un largo discurso, matizado con sus habituales ironías, fundamentando la virtud en el conocimiento y por lo tanto elevándola al rango de ciencia, aunque admite que se pueda enseñar. Al final del diálogo, que pareciera no haber terminado, quedan subyacentes dos sensaciones: por un lado, que ha habido una extraña conciliación de posturas acerca de la enseñanza de la virtud política, aunque por el otro, aparece una sensación de derrota de Protágoras. Ello es debido a que, si bien ya no se discute con respecto a la *areté* la dicotomía sangre/enseñanza, una lectura más profunda que superficial nos lleva a concluir que finalmente estamos hablando de una *epistéme*, es decir, de un conocimiento especializado que deberá ser enseñado solamente por los filósofos, aquellos

que han conocido la verdad. En suma, es la teoría que Platón desarrollará más adelante en *La República*.

El Gorgias es uno de los diálogos más largos de Platón, posiblemente escrito al regreso de su primer viaje a Sicilia, absolutamente convencido de que la filosofía es el único camino por el cual pueden realizarse plenamente tanto el individuo como la ciudad. Es una obra apasionada casi en extremo para su estilo, que no es el tradicional, de Sócrates conversando con un interlocutor, (1) sino que lo hace sucesivamente con varios: Gorgias, Polo y Calicles. La arremetida contra los sofistas es más dura aún que en el *Protágoras*, ya que se discute acerca de la retórica y la moral. Como bien sabemos ya, la sofística era una escuela básicamente de retórica, teniendo en cuenta que esta constituía el arte de la política entre los griegos, casi con seguridad un gran orador podía influir sobre las decisiones populares e inclinar el voto hacia sus posturas. Ahora bien, ¿cualquier postura se justifica a través de la persuasión retórica? Podemos adelantar desde ya que *La República* es una obra que se halla cortada transversalmente por la idea de la justicia.

Sócrates expone, contrariando a Gorgias y a los sofistas, (2) que el fin del político es aquello que es justo, y que el arte de la oratoria desconoce la diferencia entre lo justo y lo injusto. De hecho, pronuncia muy duras palabras contra los políticos de la época, a quienes acusa de haberse beneficiado con el poder en lugar de buscar lo mejor para la polis y sus ciudadanos. De esta manera, Gorgias debe retirarse de la conversación.

Muy interesante también es cómo rebate la posición de Calicles, personaje que, parece, frecuentaba a los sofistas, pero no era uno de ellos, y quien sostiene la posición del derecho del más fuerte con su distinción entre naturaleza y ley; según la naturaleza, es peor sufrir la injusticia; según la ley, cometerla. Por ende, la ley fue establecida por aquellos más débiles para atemorizar y contener a los fuertes, por lo cual los poderosos no deben respetarlas. Sócrates responde a ello que la moderación en el hombre lleva a la justicia y en consecuencia a la felicidad, y que es peor cometer injusticias que sufrirlas.

En conclusión, Platón critica en este diálogo que los sofistas desconozcan la dimensión moral del poder, ya que la retórica no siempre apunta a la justicia sino a obtener aquello que el político desea para su propio beneficio personal.

Finalmente, el diálogo llamado *Sofista* pertenece a una tetralogía junto con el *Teeteto*, el *Parménides* y el *Político*. Los protagonistas son Sócrates, el extranjero de Elea, Teodoro y Teeteto. Es generalmente aceptado que la obra se divide en dos partes: una referida al sofista, y la otra, al ser y al no ser. Nosotros nos concentraremos en la primera de ellas, donde se intentará arribar a una definición (3) acerca del sofista. Si bien es este uno de los diálogos más enigmáticos de Platón, al punto de que muchos estudiosos le han negado unidad e incluso coherencia, sí aporta a nuestra materia de estudio en el sentido en que veremos que era aquello que el mismo Platón pensaba abiertamente de los sofistas puesto por supuesto en boca de los personajes referidos. En este caso, nos parece sumamente ilustrativo transcribir algunas de las opiniones vertidas allí:

> La sofística pertenece a la técnica apropiativa, adquisitiva, y viene a ser una especie de caza que se ocupa de seres vivos, que caminan, terrestres, domésticos, humanos, en forma privada, *por un salario, con intercambio de dinero, con apariencia de enseñanza*, (4) y que se ejerce sobre jóvenes adinerados y distinguidos (2015: 340).
> … un mercader de los conocimientos del alma (2015: 360)
> … comerciante de los conocimientos que el mismo elabora (2015: 360).
> … purificador de las opiniones que impedían que el alma pudiera conocer (2015: 361).
> El sofista, entonces, se nos revela como alguien que posee una ciencia aparente sobre todas las cosas, pero no la verdad (2015: 364).

Una lectura superficial de algunas de las definiciones surgidas de este diálogo nos permite observar, por un lado, que aquí Platón no realiza una elaboración intelectual demasiado refinada para descalificar a quienes percibe como adversarios de sus opiniones; y por el otro, cómo comienza a surgir toda una mitología oscura acerca de la sofística como mercaderes de conocimientos aparentes. Sin embargo, es la última definición aquella que desnuda el núcleo de la cuestión; como veremos a continuación, Platón basó su teoría política en la lógica de verdades absolutas que constituían dogmas y, por lo tanto, no podían ser discutidos.

Podríamos haber incluido en este apartado otros diálogos, como el *Teeteto* pero entendemos que los que hemos analizado nos ofrecen una idea razonablemente certera acerca del clima intelectual y político de la época.

La verdadera discusión que allí comenzó continuará hasta nuestros días, y como hemos apuntado a través de diversas manifestaciones históricas, consistirá en la construcción y justificación de sociedades abiertas o cerradas.

4. La dimensión utópica

La palabra *utopía*, que, en el terreno de las ideas políticas, se tornaría corriente a partir de Tomás Moro, remite a una palabra de origen griego *outopía*, en donde la partícula *ou* significa "no", y *topos*, "lugar"; es decir, hablamos del *no lugar*, de aquel lugar que nos es imposible alcanzar. Por supuesto que no hace alusión meramente a un sitio geográfico, sino más bien a un estado o meta que jamás alcanzaremos.

La *República* de Platón constituye, en esos términos, la primera utopía de la historia, en la cual el filósofo nos da a conocer de manera acabada su metafísica y sus ideales políticos en una ciudad imaginada en este extenso diálogo.

En la obra, su autor propone el plan para diseñar una sociedad feliz, perfecta, en donde cada individuo tenga la posibilidad de adquirir la más grande sabiduría. Ello, mediante una serie de medidas abstractas que en lo material son imposibles de alcanzar, tal como él mismo lo descubriera en su aventura siciliana, cuando intentó convencer de las bondades de su filosofía al tirano de Siracusa Dionisios.

Sin embargo, ninguna construcción de tipo utópico puede estar absolutamente de aquello que constituye la realidad, ya que esta, en términos políticos, no constituye una obra meramente de ficción. En *La República* aparecen instituciones revolucionarias como la división del trabajo o la primera idea de una educación pública brindada por el Estado, aunque más adelante, cuando las analicemos en profundidad, encontraremos que no coinciden exactamente ni mucho menos con lo que concebimos al respecto en la actualidad.

Por otra parte, como instrumento político, la utopía reviste un carácter neutro, dependiendo su valoración como positiva o negativa de la escala axiológica que constituya su contenido. Cuando ella, merced a la valoración social, es considerada virtuosa, recorrer parte del camino hacia su

realización seguramente nos llevará en el rumbo de la construcción de una mejor sociedad, aunque el objetivo final sea inalcanzable. Por el contrario, cuando la meta de la utopía atenta contra los valores elementales del género humano, ningún recorrido posible será juzgado acertado por la historia. En otras palabras, imaginar una sociedad en donde no exista ninguna dimensión de la pobreza seguramente es una utopía, sin embargo, trabajar desde todas las variables que el Estado permite con nuevos enfoques interdisciplinarios seguramente hará que sus tasas bajen significativamente y pueda vivirse en una comunidad mejor. Por el contrario, y a modo de ejemplo, la utopía del nazismo de una sociedad racialmente pura y genéticamente poderosa que dominaría el mundo solo causó dolor y muerte a la humanidad, y se constituyó en la tragedia más vergonzosa del siglo XX.

Los pilares en los que se asienta la utopía platónica hunden su raíz en la concepción humana del filósofo y en su idea de la justicia. En muchos aspectos, veremos que esta sociedad surgida en *La República* se asemeja a la Esparta de ese tiempo, lo que no debe extrañarnos, habida cuenta de las escasas simpatías que Platón mostraba hacia la democracia del siglo V a. e. c.

Queda por preguntarnos si realmente Platón poseía una mentalidad utópica, si creía que los postulados de este diálogo realmente podrían ser llevados a la práctica por los seres humanos para arribar a esta polis ideal y perfecta. Nada podemos afirmar al respecto, sí, posiblemente conjeturar que al final de sus aventuras sicilianas se convenció de que jamás existiría un hombre con la sabiduría suficiente requerida en la República y por ello escribió en su vejez el extensísimo diálogo *Las leyes*, en el cual asumió una perspectiva más realista.

5. República

Este diálogo es considerado como aquel en donde Platón expone más cabalmente su pensamiento. Su título original es *Politeia*, (5) y en esta obra el filósofo expone su metafísica de las ideas, además de su pensamiento acerca de las formas de gobierno, su constitución ideal, la educación, la moral y nociones referidas a la ciencia que hoy denominamos sociología. Como ya se ha reseñado, *La república* desarrolla el ideal y la forma de

constitución de una polis perfecta cuyo soporte y fundamento son dos conceptos centrales: la justicia tal como allí es definida y el mundo de las ideas verdaderas, en contraposición con nuestro mundo de realidades aparentes.

a) El concepto de justicia

Posiblemente esta introducción a la obra haya formado parte del proyecto de un diálogo de menor envergadura sobre la justicia integrado luego a *La república*. La conversación entre Sócrates y sus amigos se desarrolla en el marco del regreso de una festividad en el Pireo, en un ambiente agradable y pacífico. Planteada la cuestión, el primero en responder con vehemencia es el sofista Trasímaco, quien afirma: “la justicia no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte” (136).

Aquí se identifica la justicia con la fuerza, es decir, quien tiene el poder dicta aquello que es justo y aquello que no lo es; de hecho, Trasímaco agregará: “en todas las ciudades, la justicia no es sino la conveniencia del gobierno establecido. Y este, de una u otra manera, es el que tiene el poder” (137).

Más allá de la brutal sinceridad del expositor y de la reacción que esta nos provoque, no podemos ignorar que esta concepción, con mayor o menor sutileza, no ha sido extraña en la historia de la humanidad. Sin embargo, el punto nodal de la cuestión que subyace a estas afirmaciones es que la justicia del poderoso es aquella que solo lo beneficia a él y a los suyos y puede imponerla por medio de la mera fuerza. Sócrates, a través del diálogo, ahondará acerca de los dichos de Trasímaco y demostrará que: “Si la justicia es sabiduría y virtud como acabamos de afirmarlo, fácil será demostrar que es más fuerte que la injusticia, pues esta última implica ignorancia” (160).

Argumenta a continuación que, además, la injusticia también promueve disensiones y odios entre los poderosos que impiden toda empresa común; que la justicia es una virtud del alma, y la injusticia, un vicio; el justo vivirá bien mientras el injusto lo hará mal, en consecuencia, solo el justo es feliz y “nunca la injusticia es más ventajosa que la justicia” (167).

Como corolario de ello se sigue que aquel que identifica la fuerza con la justicia no solo será infeliz, sino que además causará infelicidad a sus

semejantes, sin excluir la posibilidad siempre cierta de que alguien más fuerte a su vez lo domine y le imponga su propio sentido de la justicia.

A continuación, Glaucón, otro de los conversantes, manifiesta su propia opinión acerca de la justicia, respecto de la cual aventura una concepción más elaborada intelectualmente, sobre la que algunos milenios después la humanidad debatirá con intensidad:

> Los hombres fueron mutuamente injustos y padecieron la injusticia, y al cabo de conocer la una y la otra, considerándose impotentes para evitar la segunda alternativa y no pudiendo tampoco, impunemente hacer víctimas de injusticias a los demás, convinieron en que era preferible no cometer ni padecer injusticias. Esta decisión dio origen a las leyes y a las convenciones, y se calificó de legítimo y de justo lo que estaba ordenado por la ley. Tal es el origen y la esencia de la justicia (172).

Glaucón entonces concibe a la justicia como convención, pacto, contrato, lo cual equivale a decir que la justicia es aquello que los hombres han acordado que sea. Supone en el diálogo un avance intelectual con respecto a la proposición de Trasímaco, pero también esta definición será finalmente refutada.

Para ello, Sócrates comienza por examinar la naturaleza de la justicia en las ciudades, ya que en estas, por su magnitud, seguramente sería más fácil de hallar y luego compararla con la de cada individuo, tratando de descubrir la semejanza entre lo grande y lo pequeño, pues “el hombre justo en cuanto lo sea, en nada se diferenciará de la ciudad justa y le será semejante” (309).

Con una compleja elaboración argumental, Sócrates concluye, en cuanto a la ciudad, que ella será justa cuando aquellas partes que la componen lleven a cabo las funciones que les son propias. Aplicando entonces este principio por analogía a la justicia en los seres humanos dirá que:

> No se limita a las acciones externas del hombre sino que se aplica también a la acción interior del hombre sobre sí mismo y los principios que hay en él, sin permitir que ninguna de las tres partes de su alma haga cosa alguna que le sea extraña ni se inmiscuya en sus funciones recíprocas estableciendo, por lo contrario, un orden verdadero en su interior, induciéndolo a gobernarse, a disciplinarse y a ser amigo de sí

mismo (…) ha de tener siempre por buena y por justa la acción que mantenga y contribuya a realizar ese estado de su alma" (324-325).

Para una mejor comprensión de lo dicho, adelantaremos conceptos que serán estudiados más adelante en esta obra. Platón entendía que a cada una de las tres clases en que se dividía su polis ideal le correspondían una función y una virtud: sabiduría, valor y templanza, y que la justicia resultaba de la perfecta armonía de cada una de ellas. Llevándolo entonces al plano del individuo, en su alma también se conjugaban tres componentes: inteligencia, carácter y deseos, que debían coordinarse en su funcionamiento, y según cuál de ellos deviniese dominante obtenía el hombre su lugar en la escala social. Para que primase el orden, "La razón debe dirigir, el valor defender y los apetitos mostrarse obedientes y bien enfocados a una producción básica" (García Gual, 2014: 126-127). De esta forma se lograba que primase el ideal de justicia.

En resumen, si bien metodológicamente Sócrates parte del estudio de la justicia en la polis para arribar a aquella que se manifiesta a través del individuo, su conclusión es que la justicia surge del interior del hombre, es inmanente a su condición de tal y se proyecta al todo social. Por ello, no puede ser mera convención o pacto, ya que los mismos se hallan en el exterior del individuo. La justicia en la sociedad es la que surge del espíritu humano, ya que no es sino una cualidad de la vida moral de la persona, y aparece cuando existe una armonía entre las diferentes partes de su alma.

b) El mundo de las ideas. Lo real y lo aparente

Esa sociedad donde conviven armónicamente cada una de sus partes y cada una de ellas cumple con su función específica, que para el autor de *La república* constituye su idea palmaria de justicia, es uno de los pilares de la polis ideal. El otro pilar sobre el que se ordenarán las relaciones sociales, económicas, culturales y políticas es su metafísica de las ideas o su teoría del mundo de las ideas. (6)

Platón separa en forma tajante aquello que es eterno e inmutable y que, por lo tanto, es la realidad última de todo lo que existe, de aquello que fluye permanentemente. Lo eterno es lo verdaderamente real, solo puede percibirse a través del puro intelecto y constituye el mundo de las ideas o de

las formas, en contraposición a lo que percibimos a través de los sentidos, pues esto es apariencia de lo verdadero o, en otras palabras, no es más que una mera copia del original de ese mundo perfecto del cual proviene.

Estas ideas o formas son “realidades que existen ‘en sí y por sí’, con independencia de la mente que las conoce o de las cosas que ‘participan’ de ella (...) aunque son causadas por una realidad suprema en la cual se hallan contenidas” (Armstrong, 1993: 70). Las ideas platónicas son la única fuente del verdadero conocimiento; podríamos decir que constituyen la definición universal de algo, el molde inalterable del cual emanan todas aquellas cosas que podemos percibir sensorialmente pero que, en definitiva, no son más que materia que terminará siendo corroída por el inexorable devenir del tiempo. Es decir, todo aquello que vemos, tocamos, oímos, olemos no es permanente sino apariencia de lo real, que es la idea absoluta de la cual surgió. Todo aquello que conocemos sobre nuestro mundo es conocimiento imperfecto e impreciso de existencia perecedera. Por el contrario, mediante nuestro intelecto podemos llegar al único conocimiento verdadero, que es el de las ideas en su estado puro, en su propio mundo. Aquel que logra ese conocimiento adquiere entonces la verdadera sabiduría y no solo sobre las cosas que en este mundo nos parecen concretas y tangibles, como una piedra o un pájaro, sino sobre aquellas que son las que verdaderamente importan en su real esencia: el amor, la justicia, la moral, que son las bases sobre las que se debe construir una sociedad perfecta.

Platón ilustra su teoría en el libro VII de *La República* con lo que hemos dado en llamar alegoría de la caverna. Ella expone una situación en donde un grupo de personas ha vivido toda su vida en una cueva, atadas y sentadas mirando hacia un muro y de espaldas a la salida de la caverna. Entre los hombres y la boca de la cueva hay un fuego que permite reflejar en la pared las sombras de todo aquello que sucede en el mundo exterior y ello es todo lo que quienes habitan dentro han conocido en su vida, por lo tanto, entienden que esas sombras son la existencia misma: lo real. Un día, uno de ellos logra romper las ligaduras y consigue salir de la gruta; lo primero que le sucede es que la luz del sol lo ciega, pero a medida que adapta sus ojos a la nueva realidad, descubre un universo pleno de belleza, de formas y colores que apenas se asemejan a aquello que toda su vida había juzgado como verdadero. Así, el árbol es el árbol y no su sombra, y lo mismo sucede con el perro y las personas. Ahora bien, este hombre, que podría haber seguido su camino sin más, decide volver para contarles a sus otrora

compañeros de oscuridad aquello que ha visto y explicarles la naturaleza de lo real. Sin embargo, aquellos, lejos de creerle y posiblemente asustados ante tamaña revelación, lo asesinan. (7)

En primer lugar, podemos observar dos fuertes imágenes simbólicas: por un lado, el enceguecimiento que produce en el ser humano el primer atisbo de la verdad, aquello que resulta lo verdadero y absoluto en contraposición con el simple universo de lo aparente; y en segundo lugar, la obvia alusión a Sócrates, quien quiso mostrarle a la sociedad el camino de las ideas en su estado puro y terminó condenado a muerte. Es muy difícil que el hombre acceda a la sabiduría y mucho más aún que pueda aceptarla. Esta composición señala claramente el contraste entre el mundo de sombras y apariencias en las que vive el ser humano, simbolizado en el interior de la caverna y la luminosidad de las ideas verdaderas en su más puro estado, representadas por el mundo exterior a la cueva.

Ese universo de formas absolutas, eternas e inmutables constituye no solo el molde sobre el cual se fraguan todos los objetos del mundo sensible y perecedero, sino también "el original y el origen del objeto; es su fundamento, la razón de su existencia, el principio estable y sustentador en 'virtud' del cual existe es la virtud de la cosa, su ideal, su perfección" (Popper, 1992: 40).

Platón entendía que esas ideas o formas no habían sido creadas, que no podían alterarse de ninguna manera ni ser destruidas y que solo podían ser percibidas por medio del intelecto. Por otra parte, solo hay una forma para cada cosa o clase de objetos, ya que las formas son absolutas.

De todo lo hasta aquí dicho se infiere que aquel que mediante el pensamiento puro pudiese conocer las formas ideales accedería al mundo del conocimiento verdadero, aquel que no puede ser discutido ni refutado pues es absoluto y no admite opinión en contrario. De hecho, justamente, el mundo inferior de los sentidos admite opiniones, pues estas sí pueden ser puestas a discusión, dado que no representan el verdadero saber. De allí se sigue la diferencia entre *doxa* o simple opinión, y *episteme* o conocimiento especializado, que será esencial a la hora de plantear la sociedad platónica perfecta y que, como hemos estudiado, fue el gran contrapunto con la sofística. Quienes hayan accedido al sentido y esencia última de las cosas, entonces, se hallarán en condiciones de construir y gobernar la polis ideal, que detendrá la continua decadencia que se verifica en la historia humana al

acercar el mundo terrenal de lo sensible a la idea o forma de la sociedad perfecta.

c) La sociedad perfecta

Ya hemos adelantado que los dos pilares básicos del modelo de sociedad ideal platónica esbozado en *La república* son su noción de justicia y la concepción del universo de las formas o ideas en estado puro.

Uno de los aspectos más revolucionarios de este diálogo es que en él aparece por primera vez el concepto de división del trabajo, y lo hace de forma tal que a través de él se sustenta la idea de sociedad en la cual, y para hacer realidad el concepto de justicia, cada una de las partes debe cumplir el cometido que le corresponde. Platón argumenta que las sociedades surgen porque el hombre en soledad no es capaz de autoabastecer todas sus necesidades, motivo por el cual en ellas las tareas se dividen en forma complementaria. El Estado platónico es funcional y

> ... es por ello por lo que nuestra ciudad es la única en que el zapatero sea exclusivamente zapatero, y no piloto al mismo tiempo que zapatero, y el labrador, labrador, y no juez al mismo tiempo que labrador… (243).

Es decir, cada uno debe ocupar en la sociedad el lugar que, por sus aptitudes, le corresponde, y ellas además serán el rasero que ubicará a cada ciudadano en las diversas clases de este nuevo Estado. Pareciera entonces que Platón imagina una polis en la cual cada uno, de acuerdo con sus capacidades y méritos, pudiese situarse en la escala social más allá de la fortuna de su nacimiento o linaje, cuestión que, como hemos estudiado, no aparecía en ninguna ciudad griega.

Platón –y algo ya se ha adelantado– imagina el Estado perfecto en analogía con el cuerpo humano; así como un hombre posee cabeza, pecho y vientre, a quienes siguiendo el orden físico a su vez le corresponden distintas habilidades del alma: razón, voluntad y deseo, a cada una de las cuales le concernirá una virtud: sabiduría, valor y moderación. El ser humano, entonces, se basta en lo que a necesidades físicas, protección y gobierno de su cuerpo atañe; igual que al Estado, cuya cabeza/sabiduría serán los gobernantes, cuyo pecho/valor estará en manos de los guerreros y

cuyas necesidades de subsistencia serán cubiertas por los productores, quienes deberán mantener la debida moderación. Podríamos inferir entonces que, de acuerdo con sus aptitudes y especialidades, los ciudadanos se dividen en tres clases: gobernantes (o en singular, si hay uno solo, el filósofo rey), guerreros y artesanos o productores; aunque en realidad, el filósofo coloca a las dos primeras clases en el elevado rango de los "guardianes", es decir, aquellos más aptos para llevar adelante los asuntos de la ciudad. De hecho, es claro que existe una tajante división entre los guardianes y los productores, ya que unos tienen la capacidad de mandar y los segundos deben obedecer; prosiguiendo con la analogía entre alma y Estado, Platón lo define con claridad meridiana:

> ¿Y no corresponde a la parte racional (8) mandar, por el hecho de ser prudente y tener la misión de vigilar el alma entera y a la parte irascible, (9) en cambio, no le corresponde obedecer y secundar a aquella? (321).

Finalmente, a cada clase social le corresponde un metal; así será oro para los gobernantes, plata para los guerreros, hierro y bronce para los productores. Recordemos que esta gradación metálica ya la habíamos estudiado en Hesíodo, en su mito de las edades del mundo, que era muy común entre los griegos. Platón recomienda no mezclar los metales, en especial el bronce y el hierro con el oro y la plata, y lo hace con tanto énfasis que prescribe que, si algún hijo de entre los guardianes tuviese mezcla de hierro o bronce, debería sin piedad ser relegado a la condición de artesano, aunque, por el contrario, si entre los productores surgiese un vástago con mezcla de oro o de plata, debería ser elevado a la condición que ese metal asigna. En otras palabras, la ciudad debe ser regida por hombres de la raza del oro o de la plata, sin admitir degradación alguna.

Ahora bien, si la división del trabajo y el consecuente establecimiento de clases que ella acarrea no se correspondía, como en la Grecia de entonces, con el nacimiento ni alguna otra veleidad del destino, el interrogante que pareciera surgir entonces se relaciona con la causa o circunstancia por la cual una persona puede convertirse en guardián o en productor. La educación es la respuesta a tal pregunta; ella desarrollará las potenciales capacidades de cada persona para ocupar su lugar en la escala social. También aquí el filósofo trasciende aquello que era pensable en su lugar y época, pues imagina un sistema educativo bajo control estatal en donde los

niños fueran educados desde su más temprana edad en forma obligatoria. Aquí volvemos nuevamente a las bases sobre las que se edifica la sociedad platónica, si el sentido de lo justo hace que cada uno deba ocupar el lugar que en la escala social le corresponda debido a sus aptitudes y ese orden jerárquico se obtiene a través del conocimiento de las ideas perfectas mediante el intelecto, entonces la educación es tan esencial al Estado como su propia supervivencia. Por supuesto que este sistema educativo nada tiene que ver nuestros valores en cuanto a pluralismo y libertad de cátedra, ya que el Estado enseñaba solamente aquellas cosas que decidía como necesarias para sus fines y descartaba todo otro conocimiento. (10) El programa educativo de Platón comprendía dos fases. La primera parte o elemental preparaba a las personas desde su niñez hasta llegados los veinte años o el momento en que debían realizar el servicio militar. Un aspecto muy importante en este sentido es que el plan de estudios comprendía a las mujeres, ya que para el filósofo ellas tenían en potencia las mismas capacidades que los hombres y por lo tanto podían dedicarse a las mismas tareas; esto se relaciona también con la idea de familia y procreación, que veremos un poco más adelante. Luego vendría el plan educativo superior, que duraba hasta los treinta y cinco años, pero solamente para aquellas personas selectas de ambos sexos que pudiesen finalmente formar parte de la clase superior de los guardianes. Hasta aquí hemos explicado de forma muy sucinta el modelo educativo elaborado en *La república*, sin embargo, quedan algunas cuestiones por dilucidar: ¿comprendía la educación platónica a los hijos de todas las clases sociales o solamente a la clase de los guardianes? ¿Podía el hijo de un campesino llegar a ser filósofo rey gracias a sus aptitudes? ¿Como se conjugaba la idea anterior si las razas no debían mezclarse? Y si todas las respuestas anteriores fuesen restrictivas, ¿en qué se basarían el Estado meritocrático, la división del trabajo y la movilidad social ascendente si la oportunidad de educarse no alcanzaba a todos? La realidad es que, en cuanto a estos interrogantes, las opiniones son disímiles. Para Giner, "es una educación que alcanza a todos los ciudadanos por igual, de modo que no se tiene en cuenta el origen social de ninguno de ellos. Los futuros hombres maduros están en absoluta igualdad de condiciones y solo la excelencia de su inteligencia y disposiciones decidirá su porvenir" (1994: 32). Muy por el contrario, García Gual parece sugerir que los hijos de los productores estaban excluidos por lo menos de los estudios superiores: "de ellos unos serán educados para filósofos gobernantes y otros para guerreros.

La distinción de estos dos estamentos dentro de la clase de los guardianes los opone, en un mismo bloque, a los trabajadores encargados de procurar la subsistencia. (La capacidad para el conocimiento superior distingue a los filósofos, cuyo aprendizaje será especialmente largo y arduo.) Como ya dijimos, Platón se preocupa solo de la educación de las clases superiores" (2014: 129). Ambas opiniones representan a una multiplicidad de otras que en orden a la brevedad no reproduciremos, sin embargo, es muy interesante la opinión de Sabine, quien, refiriéndose al sistema social y a la posibilidad de progreso –que, como vimos, debería estar signado por la educación de los individuos–, dice: "No se explica cómo puede ser congruente esto (11) con el ascenso de los rangos inferiores a los superiores. Pero la verdad es que Platón no se toma la molestia de desarrollar su plan con mucho detalle" (1992: 53). En este sentido, y si bien las dos primeras posiciones tienen su fundamento en la lectura de *La república*, concordamos con Sabine en que la cuestión de lo que hoy llamamos movilidad social ascendente queda especialmente confusa en el diálogo.

Por otro lado, y para completar el esquema de su polis ideal, Platón proponía para los guardianes una especie de comunismo de clase aristocrática, de acuerdo con el cual no existía para ellos ninguna forma de propiedad privada; todo era en comunidad, incluidos los lugares de vivienda y alimentación en mesas comunes. Ello se basaba en la virtud concebida a través del conocimiento, por la cual no necesitaban ningún tipo de propiedad material para la plenitud de su vida en este mundo de apariencias; así se prescribía que:

> En primer lugar, ninguno tendrá nada que le pertenezca, excepto los objetos de primera necesidad; en segundo, ninguno tendrá casa o despensa donde no pueda entrar todo el que quiera. En cuanto a los alimentos, recibirán de los demás ciudadanos aquellos que puedan necesitar guerreros atletas, sobrios y valerosos, como recompensa de la defensa que les prestan, y en cantidad suficiente para un año, sin que nada les sobre ni falte. Harán vida en común y sus comidas serán colectivas, como soldados en campaña. Se les dirá que han tenido siempre en sus almas el oro y la plata divinos, que para nada necesitan del oro y la plata de los humanos y que es impío manchar la posesión del oro divino con la del oro terrestre, que tantos crímenes ha provocado en

forma de moneda común, mientras que el oro de sus almas es puro (276-277).

Congruentemente con ello, Platón abolirá el matrimonio y la familia. Por un lado, la idea de que la educación abarcase también a las mujeres, ya que ellas poseían las mismas capacidades que los hombres para poder alcanzar el conocimiento pleno, no era compatible con el rol de esposa y madre permanentemente asentada en el *gineceo*. Por otro lado, el tipo de afectos que suponía este tipo de relaciones podían llegar a competir con la lealtad hacia el mismo Estado y ello resultaba inadmisible. Finalmente, el filósofo creía que era mucho mejor una especie de procreación regulada y controlada por la misma ciudad a los efectos de lograr la mejor descendencia posible en beneficio de la preservación de la raza de los guardianes, ya que pensaba que la ciudad caería cuando fuese gobernada por el hierro y el bronce. Así diría:

> ... es necesario que las mujeres y los hombres mejores tengan relaciones asiduas y que, por lo contrario, estas relaciones sean poco frecuentes entre los individuos inferiores de uno y otro sexo; es necesario, además, criar a los hijos de los primeros y no de los segundos, si queremos que nuestros ciudadanos sean de la mejor calidad posible… (350).

Es decir, no solo la propiedad y la familia constituían una carga para la clase de los guardianes, sino que, como ya se habrá advertido, la polis ideal para Platón no solo guardaba grandes semejanzas con Esparta en cuanto a su organización y estilo de vida, sino también en su explícita teoría racial; en ese aspecto, su gran preocupación consistía en que la raza de los guardianes se conservase pura.

Esta sociedad ideal solo sería posible si el individuo consentía en subordinarse al todo, ya que:

> ... no hemos fundado la ciudad con el objetivo de que una clase de ciudadanos sea particularmente dichosa, sino con miras a que la toda ciudad sea lo más feliz posible (280).

Ahora bien, para que fuese posible construir y sostener este modelo –reflejo del molde de la polis perfecta yacente en el mundo de las ideas–,

debía poseer un sistema de gobierno que fuese congruente con los patrones así establecidos, pues de otro modo comenzaría una degeneración sucesiva de las formas de gobierno que tan solo reflejarían la degradación de la misma ciudad.

d) Los filósofos reyes y la tipología descendente de las formas de gobierno

En este Estado tan particular que Platón imagina en *La república*, hemos visto que la virtud suprema estaba representada por el conocimiento de las formas o ideas en su estado puro. Agreguemos ahora que: "la idea del bien es el objeto más sublime de los conocimientos, y que la justicia y las demás virtudes obtienen de ella toda su utilidad y sus ventajas" (425).

Al ser, para Platón, la política y el arte de gobernar *episteme*, es decir, conocimiento especializado, el poder en su Estado debía quedar en manos de aquellos que hubiesen accedido a ese conocimiento pleno, en especial la cognición del bien, ya que estarán siempre alejados de las pasiones que el mismo poder entraña y, al conocer las formas más elevadas del espíritu, obrarían en todos los casos rectamente y con justicia, en procura del bienestar y la felicidad del conjunto. De hecho, los gobernantes no debían estar limitados por el derecho o la opinión popular, ya que si aceptamos la hipótesis de que quienes gobiernan han accedido a la más alta forma de sabiduría, cualquier limitante externo restringiría su capacidad de obrar en la construcción y desarrollo de la polis ideal. No puede escapar a nuestro entendimiento que esta última premisa, la omisión del derecho por la confianza ciega en los dones de quien gobierna, ha constituido desde entonces la justificación de todos los gobiernos autocráticos. Por supuesto que ello sucedía mucho antes de la escritura de *La república* y lo hemos analizado suficientemente al estudiar la justificación divina del poder; la novedad aquí reside en que es la primera vez que aparece este tipo de justificación en términos racionales. Expresado de otro modo, la ley siempre resulta una convención entre las personas que no puede estar por encima del verdadero conocimiento científico.

Por otra parte, Platón estimaba que los filósofos, aquellos que hubiesen alcanzado la verdad, no tendrían apetito de poder, entonces:

> ... lo natural es que el que tiene necesidad de ser gobernado vaya en busca del que puede gobernarle, y no que aquellos cuyo gobierno puede ser útil a los demás supliquen a estos que se pongan en sus manos (398).

Podría decirse, al examinar el párrafo anterior, que era deber de las clases subalternas buscar al filósofo rey para someterse a su voluntad, que no sería otra que la de gobernar bien a sus súbditos; por otra parte, ello engendraba también un deber recíproco de los filósofos, quienes

> ... cuando les llegue el turno, aunque consagrando la mayor parte de su tiempo a la filosofía, tendrán que cargar con el peso de la autoridad política y gobernar sucesivamente por el bien de la ciudad, con la convicción de que su tarea es, más que un honor, un deber ineludible (484).

Platón entonces establecía de esta manera una forma de gobierno llamado sofocracia, es decir, el gobierno de los sabios, el cual podía constituirse como monarquía, si gobierna uno solo, o como aristocracia, si gobiernan varios. En este régimen político, el único que el autor de *La república* considera ajustado a su ideal de perfección, los gobernados debían someterse, más allá de la esfera de su libertad y autonomía individual, gustosamente a aquellos hombres sabios semejantes a los dioses (Popper, 1992) para ser conducidos sin ninguna limitación externa. Y, por otro lado, podríamos decir siguiendo las directrices planteadas en el diálogo, que tampoco los filósofos podían hacer uso de su autodeterminación, ya que el gobierno constituía para ellos un deber que no podía ser eludido. Todo ello es coherente con el modelo de sociedad estudiado; para asegurar la sucesión en este régimen perfecto, las razas no podían mezclarse y su sistema educativo debía seguir produciendo filósofos, ya que de otra forma se tornaría imposible la transmisión del poder.

Pasando entonces a analizar las formas de gobierno, podemos decir que Platón esboza una caracterización de ellas siguiendo una escala descendente. De la sofocracia (monarquía o aristocracia, según el caso), única forma de gobierno considerada perfecta, se pasan a enumerar las constituciones o formas de gobierno reales, las conocidas en la práctica en ese momento, y Platón las clasificará decrecientemente de acuerdo con

cuanto se aleje cada una de ellas del tipo ideal, ya que todas ellas, en mayor o menor medida, son malas. La sofocracia se degrada en timocracia, la cual hace lo propio cuando degenera en oligarquía, luego en democracia y finalmente en tiranía. La clasificación platónica es recta y descendente, y marca una especie de determinismo histórico, ya que no existe ningún indicio que permita conjeturar que de la tiranía pudiese volverse a la forma perfecta de gobierno imaginada en la obra.

Este tema lo desarrolla Platón centralmente en el libro VIII de *La república*. Allí caracteriza a cada forma de gobierno de acuerdo con los vicios y las virtudes que poseen aquellos que constituyen su clase dirigente. En base a la pregunta "¿quién gobierna?", se define que en la aristocracia gobierna el hombre aristocrático, en la timocracia, el hombre timocrático, y así respectivamente (Bobbio 2007). La degradación de cada régimen se provoca por la disensión de la clase gobernante, por el contrario, si reina la armonía, la forma de gobierno se mantiene. La analogía que mejor ilustra la caída podemos encontrarla en ese motivo tan griego del alzamiento del hijo contra su padre, de una generación contra la que la precedió, con todos los cambios y consecuencias que ello acarrea.

La timocracia (12) puede situarse como un término medio entre la aristocracia (como una de las maneras en que se manifiesta la sofocracia) y la oligarquía. Podría decirse que es el gobierno de los guerreros, de aquellos que pretenden elevarse a través de sus hazañas bélicas y están sedientos de honores y dignidades. Sin embargo, con el paso del tiempo, los hombres cambian su apetito de honores por la codicia y comienzan a otorgarle más valor a la riqueza que a la virtud; desdeñan a los pobres, y allí comienza el proceso que derivará en la oligarquía.

La oligarquía es la forma de gobierno basada en el censo, en la que gobiernan los ricos y los pobres no tienen ninguna participación en el poder. Esta forma de gobierno presenta, por lo menos, dos grandes defectos: por un lado, la posesión de riquezas no garantiza que los mejores ejerzan el poder; y por el otro, convierte a la polis en dos ciudades que continuamente conspiran y batallan entre sí, la de los ricos y la de los pobres. También frente a un conflicto externo, la oligarquía se verá en la disyuntiva de tener que armar a la plebe o aportar de su peculio más gastos para la guerra, y ello teniendo en cuenta la naturaleza avara del hombre oligárquico. Los ricos serán cada vez menos y más ricos porque comprarán a las clases subalternas sus propiedades. Los pobres privados así de sus medios de

subsistencia gastarán su dinero y caerán en la indigencia y dejarán de pertenecer a cualquier clase. La opulencia y el lujo de quienes gobiernan hacen huir a la templanza necesaria para el gobierno hasta que, posiblemente y sin ningún motivo aparente, estalla la lucha entre ambas facciones. Cuando los pobres matan a los ricos, o cuando los destierran y toman el poder, nace la democracia.

La democracia es el gobierno en el que el hombre es libre tanto en acción como en expresión y cada cual tiene licencia para hacer aquello que desee. Los cargos públicos son repartidos entre aquellos que quedan luego de la caída de la oligarquía, generalmente por sorteo. Además, es el sistema de gobierno en el que conviven hombres de todas las clases. Por supuesto, en forma irónica, Platón describe a la democracia como una forma hermosa, anárquica y pintoresca que establece igualdad tanto entre aquellos que son iguales como entre aquellos que son desiguales, es decir, iguala a todos tanto en lo objetivo como en lo subjetivo. Su declinación provendrá del deseo inmoderado de libertad, que conducirá a la anarquía ya que prácticamente no habrá diferencias entre gobernantes y gobernados. El exceso de libertad conducirá inevitablemente al exceso contrario.

Aparecerá entonces la última de las formas de gobierno de esta clasificación descendente, la tiranía. Este régimen es descrito como el perfecto opuesto al filósofo rey, el gobierno de uno solo sin sabiduría, que transforma al poder en despótico y brutal (Prelot, 1971). Platón lo asocia con la figura de un caudillo o jefe popular que no tiene prurito en derramar sangre, ejecutar o desterrar gente mediante acusaciones injustas y hacer promesas demagógicas que no cumplirá. Con el paso del tiempo, deberá rodearse de guardias armados, ya que los ciudadanos decentes le odian y rehúyen. Platón lamenta la suerte del tirano, que se ha convertido en esclavo de sus propias pasiones y espera constantemente la traición.

En resumen, podríamos aseverar que cada cambio en la forma de gobierno se debe a una *stásis*, o sea, una sedición triunfante. Ello tiene lugar tanto por la discordia entre la clase gobernante que rompe la unidad de la polis como en la corrupción del principio moral que la sostiene. No debemos olvidar que, para la ética del “justo medio” griega, la corrupción de un principio radica en su exceso (Bobbio, 2007); así, por ejemplo, hemos visto que el principio del honor que rige la democracia se corrompe cuando se transforma en mera ambición y deseos de riquezas o en la democracia cuando la libertad se convierte en libertinaje.

El planteo de la tipología descendente de las formas de gobierno que Platón describe en *La república* es claramente pesimista ya que, fuera del modelo sofocrático por el pergeñado todas las demás constituciones, aquellas que realmente existían en su tiempo le parecen malas y en constante degradación. Sin embargo, algunos autores, como Prelot (1971), opinan con respecto a ello que la tiranía no constituye necesariamente el final, y sostienen que Platón, en su utopismo, creía que el tirano podía convertirse en filósofo o el filósofo podría volver a hacerse con el poder.

6. El *Político*

Este es un diálogo escrito algunos años después de *La república*, luego del segundo viaje a Sicilia que hiciese el filósofo. De alguna manera podría pensárselo, desde nuestros días y en clave democrática, como una evolución con respecto a algunas ideas de *La república*. En realidad, ello es cierto en parte aunque, como veremos, Platón, en el fondo, siguió aferrándose –por lo menos en sus ideales– a sus antiguas convicciones.

Según Bobbio (2007), *La república* constituye la búsqueda de la polis ideal, en tanto que en el *Político* se intenta hallar al buen gobernante. Sin embargo, Platón tampoco en esta obra se esfuerza en definir a un político real para su lugar y época, sino que se afana por construir la imagen de una figura ideal para el gobierno, cierto que menos utópica, si se quiere, que la del filósofo rey.

El político posee la *episteme*, la ciencia y el arte de la política, por eso debe gobernar, porque solo él sabe lo que es pertinente en los asuntos de Estado. De hecho, Platón continúa insistiendo en que el conocimiento es superior a las leyes y a cualquier otro condicionamiento, y así lo explica:

> Por necesidad, entonces, de entre los regímenes políticos, al parecer, es recto por excelencia y el único régimen político que puede serlo aquel en el cual sea posible descubrir que quienes gobiernan son en verdad dueños de una ciencia y no solo pasan por serlo; sea que gobiernen conforme a leyes o sin leyes, con el consentimiento de los gobernados o por imposición forzada, sean pobres o ricos, nada de esto ha de tenerse en cuenta para determinar ningún tipo de rectitud (2015: 569).

Como puede observarse, la lógica sigue siendo la misma que en *La república*, aunque en este diálogo ya no se habla de las ideas o formas perfectas. La ciencia que posee el político le permitirá gobernar no solo sin leyes, sino incluso por la imposición o la fuerza. Como ya dijimos, este es el argumento con el que desde entonces se intenta dar soporte racional a todo discurso que legitime los gobiernos autocráticos: la gente siempre debe obedecer a quien gobierna porque solo el gobernante sabe lo que es bueno y justo.

Sin embargo, la evolución se produce a partir del momento en que, si bien Platón siguió aseverando hasta el final de su vida que el conocimiento se encuentra por encima de cualquier otra dimensión a la hora de justificar el poder, admite que, si este ideal fuese imposible, debería aceptarse la ley como el remedio menos malo a la situación. De alguna manera, esto lo aleja un poco del idealismo riguroso y lo encuentra más comprometido con el mundo real al expresar:

> Que ningún ciudadano se atreva a actuar en contra de las leyes y que quién así lo haga sea castigado con la muerte o las más duras penas. Y esto es lo más recto y bello en segundo término, una vez excluido aquel principio (13) del que poco antes hablamos (576-577).

Platón, entonces, no solo acepta que el respeto a la ley pueda sustituir a la *episteme*, sino que realiza una nueva clasificación de las formas de gobierno, diferente a aquella realizada en *La república* basándose en este nuevo elemento. Para ello recurre a dos tipos de criterios, por una parte, el cuantitativo, (14) es decir cuántos son aquellos que gobiernan; por otro lado, el cualitativo, y así entonces, serán buenas aquellas formas de gobierno que respeten la ley, y malas aquellas que no lo hagan.

De acuerdo con esta lógica, las formas de gobierno serán puras si respetan la ley, y entonces cuando gobierne uno, se llamará monarquía, aristocracia cuando lo hagan varios y democracia cuando sea el gobierno del gran número. Los términos antinómicos de estas formas puras, cuando no se respete la ley, serán la tiranía, la oligarquía y la democracia, que en este caso no cambia el nombre ya que:

> ... a la democracia, por su parte, es seguro que si la muchedumbre gobierna a quienes poseen fortuna, imponiéndose por la fuerza o con la

aceptación voluntaria de los súbditos, sea que respete celosamente las leyes, sea que no lo haga, de todos modos nadie suele cambiarle el nombre (565-566).

Para Platón –y siempre teniendo en cuenta que no era justamente un simpatizante de la idea democrática–, poco importaba que ella siguiera o no las leyes; conservaba el mismo nombre, en una especie de juego dialéctico en el cual la democracia revestía el carácter de la peor de las formas puras, aunque la mejor de las impuras. Podemos decir entonces que hay dos especies de democracia: la moderada/pura y la extrema/impura. Para graficar lo dicho:

CRITERIO	CUALITATIVO	CRITERIO CUANTITATIVO
Forma pura: respeta la ley	Forma impura: no respeta la ley	¿Cuántos gobiernan?
Monarquía	Tiranía	Uno
Aristocracia	Oligarquía	Varios
Democracia moderada	Democracia extrema	Muchos

Siguiendo a Bobbio (2007), podría decirse que en realidad, ello constituye un *continuum* que debería expresarse de la siguiente manera siguiendo un orden decreciente y conservando ambos criterios: monarquía, aristocracia, democracia moderada, democracia extrema, (15) oligarquía y tiranía.

Si bien esta tipología parece menos original que la desarrollada en *La república*, a la postre es aquella que devendría clásica y siendo usada por Aristóteles, Polibio y pensadores aún muy posteriores con cambios y aditamentos pero conservando sus rasgos esenciales.

7. *Las leyes*

Las leyes es la última, más extensa y más compleja obra de Platón; de hecho, se supone que al momento de su muerte, llevaba casi diez años

escribiéndola y se hallaba en pleno proceso de revisión. Está compuesta por doce libros y trata aún con un estilo farragoso e intrincado en algunas de sus partes, un sinnúmero de temas que hacen a la organización jurídico-política de una sociedad. Sin el extremo utopismo de *La república* y con una visión más realista, el pensador retoma la mayoría de los temas políticos que constituyeron su desvelo, aunque desde una óptica que algunos consideran un giro radical en su pensamiento. (16)

En este diálogo ya no aparece Sócrates y la conversación que tiene lugar en la isla de Creta es sostenida por un ateniense, un espartano y un cretense.

La obra consta de una parte organizativa concreta en cuanto a la creación de una colonia llamada Magnesia. Allí el autor describe acabadamente todo su andamiaje legal e institucional, su período de organización temporal liderado por un tirano y luego aquello que podríamos llamar un Estado de derecho, con una sociedad dividida en cuatro clases de forma censitaria (17) y cuerpos colegiados ajustados a la ley que irán evolucionando a lo largo del tiempo. Sin embargo, esta no es la parte sustancial del diálogo, salvo en aquello que refleja acerca de los cambios presuntamente operados en la filosofía política platónica.

El tema principal del diálogo es la ley en términos de su sentido y significado, cuál es su utilidad y función, en definitiva, ¿para qué existen las leyes? Para el cretense y el espartano, las leyes se deben a la guerra, a la situación permanente de guerra en que viven los hombres, no solo entre ellos sino consigo mismos, así sería buena una ciudad donde los justos se impusieran a los injustos y cada uno se venciera a sí mismo. El ateniense no lleva la contraria a sus interlocutores, sino que exagera sus términos hasta convertirlos casi en grotescos. La función de las leyes para él consiste en la organización de cada parte de la polis ordenando la confusión de las relaciones entre ellas hasta llegar a imponer aquello que es justo. Por otra parte, el hombre debe tender hacia el autodominio sobre su propio ser.

En *Las leyes* Platón pareciera tener la intención de plantear a la ley como sustituto del conocimiento y la razón. Será la ley, y no la sabiduría, la directriz ordenadora de la sociedad y la garantía de su estabilidad. La inteligencia humana claramente no es suficiente para llevar adelante el buen gobierno; así lo manifiesta claramente en el libro IX:

> ... los hombres deben promulgarse leyes y vivir de acuerdo con ellas o no se diferenciarán en nada de las fieras más salvajes. La causa de ello es

> que no nace ninguna naturaleza humana capaz de conocer lo conveniente para hombres en lo que atañe al orden político y, conociéndolo, no solo poder sino también querer hacer lo óptimo (237).

Además de ello y en el mismo libro IX, también pareciera cambiar su postura con respecto al poder ilimitado que le había concedido al filósofo rey en *La república,* pues aun sabiendo que el arte político debe ocuparse de lo común por sobre lo particular o privado, no estaría exento de obrar en los términos que siguen:

> En segundo lugar aunque uno comprendiera suficientemente en su arte el conocer que esto es así por naturaleza, si después llega a asumir el gobierno ilimitado y absoluto de una ciudad, nunca podría permanecer fiel a esta doctrina y vivir alimentando lo común en la ciudad como elemento guía y lo particular siguiendo a lo común, sino que la naturaleza mortal lo empujará siempre al exceso y a la actuación en interés personal, puesto que busca de manera irracional evitar el dolor y perseguir el placer, y colocará siempre a estos dos por delante de lo más justo y mejor y, al producir en sí misma la oscuridad, se llenará a sí misma y a toda la ciudad de todos los males hasta el final (237).

Con lo expuesto hasta este momento podría pensarse que Platón, luego de adquirir experiencia de su trato con los tiranos de Siracusa y con una experiencia más afinada en los asuntos de los hombres en cuanto al gobierno, escribe –decepcionado si se quiere– *Las leyes* con una percepción realista de la política. Sin embargo, creemos que en el caso de este diálogo existen por lo menos dos lecturas: una es, como dijimos, la que se relaciona con la comprensión del filósofo acerca de la inviabilidad de su modelo de *La república* y la sustitución de la sabiduría por el derecho; y otra, más atenta, que puede colegirse a partir de algunos párrafos de la obra que nos indicarían que, en realidad, Platón nunca abandonó sus ideales autocráticos. En un pasaje del libro V se realiza una prelación entre los sistemas políticos y Platón pone de manifiesto allí que el sistema propuesto en *Las leyes* en realidad es el segundo mejor entre todos, pues el superior es el esbozado en *La república*. De hecho, y regresando al libro IX, el filósofo será todavía más explícito todavía; luego de aseverar que deben promulgarse leyes puesto que no existe naturaleza humana capaz de anteponer lo común a lo

particular y que el poder de quien gobierna debe estar limitado por el derecho, desliza una clara excepción en consonancia con la *República*:

> Pero tened por seguro que, si alguna vez un hombre engendrado con esa capacidad natural por un destino divino pudiera asumir el poder no necesitaría en absoluto leyes que lo gobernaran (237-238).

Finalmente, es verdad también que muchas instituciones de *La república* o bien desaparecen o bien han cambiado. En *Las leyes*, Platón acepta la propiedad privada, aunque con regulaciones a la espartana, y también la organización familiar a partir del matrimonio monógamo, y la educación ya no será instituida solo para los guardianes sino para toda la ciudadanía. Podría pensarse entonces que, más allá de sus convicciones más profundas, en esta última obra, Platón intentó una reconciliación con la realidad de su tiempo.

---

1. Solo similar al primer libro de *La República*.

2. Es del caso volver a resaltar que, en cuanto a la construcción del discurso democrático, siempre nos referimos a la primera sofística; Protágoras, Gorgias, Hipias, a la segunda generación, conformada por individuos mucho más sofistas.

3. Aquí se busca la definición de la esencia como es clásico en los diálogos, es decir, aquello que en griego se llama *ousía*.

4. El resaltado es del autor.

5. El vocablo griego *politeia* hace referencia al concepto de régimen político o similar.

6. La metafísica platónica de las ideas constituye un campo de estudio mucho más vasto que el tratamiento que le será dado en estas páginas; ello porque aquí solo se utilizará en relación con su dimensión política y social.

7. Estas líneas constituyen un muy breve resumen de la idea general que la alegoría nos presenta en el libro VII de *La República*. Sin embargo, ilustra acabadamente el fin para el cual fue usada por el filósofo.

8. Se refiere a los guardianes, es decir, gobernantes y guerreros.

9. Se refiere a los productores.

10. A modo de ejemplo Platón excluye a los poetas como educadores por razones de índole moral. Para comprender la verdadera magnitud de esta disposición con respecto al modelo educativo platónico, basta remitirnos a este fragmento de *La república:* “¿Bastará vigilar a los poetas y obligarlos a que nos presenten en sus poemas modelos de buenas cualidades y, de lo contrario, a que renuncien a la poesía entre nosotros, o deberemos vigilar también a los demás artistas para impedirles que imiten el vicio, la intemperancia, la vileza o la indecencia en la imagen que nos dan de los seres vivos en la arquitectura, o en cualquier otra clase de arte? Y en caso de que no sean capaces de adaptarse a lo que les pedimos, ¿no deberemos prohibirles que trabajen entre nosotros?” (249-250).

11. En el párrafo en cuestión, Sabine hace referencia a la diferencia con respecto a la posesión de la propiedad entre los guardianes y los productores.

12. Platón consideraba a Esparta una timocracia.

13. Se refiere al principio que establece que debe mandar aquel que posea la *episteme*, tema desarrollado ya en extenso.

14. Alrededor del 430 a. e. c., Herodoto, en *Los nueve libros de la historia* (Libro III Talía LXXX-LXXXII), nos presenta una discusión entre los persas Otanes, Megabizo y Darío acerca de la mejor forma de gobierno que debería instalarse allí tras la muerte del tirano Cambises. Si bien la discusión es imaginaria y se supone transcurrida en el siglo VI a. e. c., nos demuestra cómo bastante antes que los filósofos crearan tipologías de las formas de gobierno este ya era un asunto discutido entre los griegos. El criterio cuantitativo aparece claramente expresado en la boca de cada personaje: Otanes defiende el gobierno de muchos o *isonomía*, Megabizo, el de pocos u oligarquía (aunque en realidad, se refiere a los hombres de mayor mérito y reputación, por lo cual podemos inferir que se trata de la aristocracia griega), y finalmente Darío, la monarquía o gobierno de uno solo (2004).

15. Bobbio llama a estas formas de democracia positiva en el caso de la forma pura y negativa en su manifestación impura.

16. A partir del siglo XIX y el trabajo de F. Ast, comenzó una polémica que dura hasta la actualidad con respecto a la autoría de la obra, pues algunas teorías consideran que bien pudo haber sido escrita por un discípulo de Platón. Nosotros la consideramos inscripta en el *Corpus Platonicum*.

17. Ya no existe el comunismo de *La república*, no porque no siga considerando a ese el mejor sistema, sino porque supone demasiado imperfectos a los hombres para llevarlo a cabo. Esa lógica se repetirá en todo el diálogo, y dará fundamento a aquellos que hablan de esta como la obra en que Platón reconoce con amargura que sus ideales anteriores son imposibles de llevar a cabo.

Capítulo XI
Aristóteles

1. Aristóteles y su época (384-322 a. e. c.)

Aristóteles nació en el 384 a. e. c., quince años después de la muerte de Sócrates, en Estagira, una pequeña urbe de la costa de Tracia perteneciente al reino de Macedonia. (1) Aunque jonio de nacimiento, su historia estuvo íntimamente ligada a los avatares de la casa real de ese reino, ya que su padre era el médico personal del rey Amintas III y él mismo fue preceptor de Alejandro el Grande, nieto de aquel.

Muy posiblemente la profesión de su padre lo haya introducido en lo que hoy llamamos el método científico experimental que rigió toda su obra, el estudio sistemático y lógico de cada área del conocimiento en que incursionó, la generalización de fenómenos concretos, su comprobación a través de los sentidos y el uso de la razón frente a otras formas de percepción de la realidad. De hecho, incursionó en campos tan variados como la metafísica, la física, la zoología, la botánica, la filosofía política, la ética, la matemática, la poesía y la tragedia, siempre en forma ordenada y sistemática.

A los diecisiete años, se trasladó a Atenas y allí ingresó en la academia platónica, donde permaneció durante veinte años. La influencia de Platón sobre Aristóteles ha sido importantísima, y hasta podría decirse dominante en toda su vasta obra, donde se ve continuamente reflejado, aunque como veremos, el estagirita fue severamente crítico de su maestro, y eligió disentir con él cada vez que lo consideró necesario. Sin embargo, y a pesar de que las desavenencias de Aristóteles con Platón muchas veces son muy profundas.

Años después de la muerte de Platón, en el 335 a. e. c., Aristóteles fundó su propia escuela, el Liceo, que rivalizaría durante siglos con la Academia. Allí, por las mañanas, se dictaban clases sobre temas complejos a auditorios menores, y por las tardes, a una mayor concurrencia, cuestiones más llanas

y de más fácil comprensión. Allí reunió una gran cantidad de manuscritos al punto que podría decirse que el Liceo se transformó posiblemente en la biblioteca más importante de la Grecia de su tiempo, además de una gran cantidad de mapas y un gabinete de historia natural; por otra parte, se trabajaba arduamente en actividades de índole científica.

De la gran obra que se le atribuye, solo una parte ha llegado hasta nosotros . En interés de nuestro estudio, nosotros consideraremos detenidamente aquellas que se refieren a su pensamiento político, básicamente la *Política* y la *Ética Nicomaquea*, aunque también en menor medida, otras como la Constitución de Atenas.

Aristóteles sistematizó no solo los estudios sobre el hombre, sino específicamente sobre las personas en sociedad ya que para él, como más adelante se verá, hombre y polis eran inescindibles. Al realizar estudios netamente empíricos sobre la sociedad de su época, sus instituciones y la conducta de los hombres, podríamos decir que de alguna manera presagió la futura ciencia sociológica.

El estagirita será el último gran pensador griego de la Antigüedad. En verdad, además, le tocó vivir en una compleja época de cambios. Por un lado, la decadencia de Atenas y Esparta, que durante mucho tiempo habían marcado la política griega; por el otro lado, el brutal ascenso de Macedonia, que, bajo el reinado de Filipo II, se había modernizado y logró en pocos años adueñarse de toda la península griega, con la batalla de Queronea, en el 338 a. e. c. como punto culminante, en la cual derrotó a las fuerzas que aún resistían comandadas por Atenas. Sin embargo, el hecho histórico más significativo acaecido durante su vida, aunque seguramente no tuvo la perspectiva suficiente para apreciar sus efectos, fueron las impresionantes campañas del hijo de Filipo II, Alejandro, quien derrotó al Imperio persa y logró llegar hasta la India. De este modo se produjo el primer gran choque de civilizaciones entre Oriente y Occidente con todo lo que ello conlleva no solo en términos militares sino culturales, políticos, económicos y en todas las dimensiones humanas. Todo el peso civilizatorio de Occidente viajó con las huestes del conquistador y se diseminó allí adonde llegase, pero en paralelo, también volvió a casa con el bagaje de la antiquísima cultura oriental.

Luego de la muerte de Alejandro, Aristóteles decide exiliarse y partir de Atenas, donde nunca había sido más que un meteco, para evitar los

disturbios antimacedonios que se estaban produciendo, y murió en la isla de Eubea en el 322 a. e. c.

2. Crítica a Platón

En términos esquemáticos, podría decirse que Aristóteles contrapone el realismo a la utopía platónica, o que mientras que Platón se dedicó más a la especulación filosófica, el estagirita puso el acento en la actividad científica. Sin embargo, como dijimos, esto no pasa de ser un simple reduccionismo.

Ya hemos visto cuánto debe la filosofía aristotélica a su maestro, sin embargo, y a trazo grueso, podríamos decir que al supremo abstraccionismo platónico su discípulo va a oponer una posición científica basada en aquello que puede percibirse en forma sensorial. Aristóteles no acepta la teoría de las formas en la que Platón basa su concepción universal, y este es el punto nodal de sus diferencias, del cual partirán todas las demás. Recordemos que para el autor de *La república* existía un universo de formas eternas, inmutables y absolutas que correspondían a las definiciones universales de todo lo que existe y de las cuales todo aquello que conocemos por medio de los sentidos no es más que un pálido reflejo; así existe no solo la idea pura de un árbol o un perro, sino también la idea pura del amor, la libertad o la igualdad. Esas formas constituían para Platón el único conocimiento verdadero, aunque jamás explica de modo suficientemente claro cómo se realiza la unión entre ambos mundos, (2) es decir, aquel del intelecto con este de las cosas tangibles, materiales y particulares. Aristóteles, por el contrario, centra su interés en el mundo de los objetos concretos particulares, que pueden ser comprendidos por medio de los sentidos y que constituyen nuestras realidades primigenias y por ende, es aquí, en este mundo en donde debemos hallar el conocimiento verdadero. El estagirita no negaba la existencia de universos, por el contrario creía que ellos “existen objetivamente, pero solo como características de las cosas individuales y no, como había pensado Platón, en un mundo trascendente de seres sustanciales separados” (Armstrong 1993: 126).

En forma muy simplificada, podría decirse que lo que hemos descrito constituye la diferencia más profunda entre ambos pensadores en el ámbito

de la metafísica, que, por supuesto, será trasladada a otras dimensiones del pensamiento. Se ha perdido gran parte de la obra de Aristóteles, presumiblemente aquella que poseía un estilo literario más refinado, y hasta nosotros han llegado otros escritos que, a diferencia de los exquisitos diálogos platónicos, tienen características más técnicas y un estilo más severo y menos ornamental. El estagirita es casi siempre sistemático y tiende a ir radicalmente al fondo de las cuestiones que plantea con definiciones y terminología precisas.

En cuanto a su pensamiento político, y partiendo de la clara diferencia metafísica ya explicada, mientras Platón busca el mejor sistema político en una utopía abstracta, Aristóteles realiza una extensa compilación y comparación entre los diferentes sistemas políticos reales de su época, reflexiona sobre las instituciones que los componen y la conducta del hombre en sociedad e intenta explicar cuáles son, de acuerdo con los contextos y circunstancias, los mejores en cada caso tomando como marco de referencia la ética.

Podemos terminar este acápite con un claro ejemplo del contraste entre ambos pensamientos en términos concretos en la oposición de Aristóteles al comunismo platónico planteado en el libro II de la *Política*:

> Resulta evidente, por lo tanto, que es mejor que las propiedades sean privadas y que se hagan comunes por el uso; es tarea propia del legislador encontrar de qué manera tales asuntos puedan llegar a ser de ese modo (2015: 170).

3. Naturaleza humana, política y moral. Surgimiento del Estado

Para un intelectual sistemático como Aristóteles, así como para muchos de los filósofos y pensadores que estudiaremos aquí, todo análisis y proyección política y social debe nacer de la definición de la naturaleza humana. De la concepción del hombre de la que se parta dependerán las estructuras y el devenir de cada una de las dimensiones que lo involucren.

Para Aristóteles, no podía imaginarse al ser humano en aislamiento; para el estagirita, el hombre es, por naturaleza, un animal político; es decir,

realiza su fin gracias a la vida en comunidad. Tan importante es para él esta definición, que profundiza diciendo que aquel que no vive en una comunidad política debido a su naturaleza, o bien es inferior o bien superior a un ser humano; en otras palabras, alguna especie de animal solitario, o un dios, o un semidios.

Sin embargo, esa definición del hombre como *zoon politikon* (3) no hace referencia solamente a la capacidad de organizarse y vivir en comunidad, ya que también es una característica de muchos animales gregarios. Aquello que define al hombre de esa manera se encuentra explicitado en la *Política* (2015) y radica en que: "entre los animales solo el ser humano cuenta con la palabra (...) para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, y de este modo también lo justo y lo injusto" (123).

Dicho de otra manera, para el autor de la *Política,* el hombre, al poseer el lenguaje, puede hacer explícita su percepción acerca del bien y del mal, de aquello que es justo e injusto y de todas las dimensiones de lo humano, lo cual le permite establecer las condiciones adecuadas para la vida en sociedad. No solo organizarse, sino organizarse para llegar al bien al que aspira: la felicidad o *eudaimonia*. Aristóteles concibe la plena realización humana en el ámbito de la polis, el hombre fuera de la polis no es completo, y nada que sea incompleto puede ser feliz, según refiere en la *Ética a Nicómaco* (2002). Ser humano y polis son los perfectos complementarios, ya que ninguno puede existir sin el otro, y ese será un tema recurrente en toda la obra política de Aristóteles.

Es entonces esa capacidad humana otorgada por el lenguaje la que permite establecer el marco de relaciones, condiciones y normas que permiten a los hombres vivir juntos y realizar la vida buena. La *Política* fue escrita con posterioridad a la *Ética a Nicómaco* y es conveniente realizar esta aclaración por el grado de imbricación que ambas sostienen. La política es un saber práctico, no teórico, es el factor ordenador en la sociedad para que pueda llevarse a la realidad la aplicación de los principios morales que deben regirla. De hecho, según refiere la *Ética,* con respecto a los políticos: "Es opinión común que el verdadero político (…) quiere hacer buenos a los ciudadanos y obedientes de las leyes" (71).

Para conjugar moral y política es necesario comprender que, si bien la una se refiere al conocimiento de la conducta humana individual, solo cobra sentido y relevancia en relación con los demás, es decir, en la vida en sociedad, pero a su vez la política debe coadyuvar a establecer un Estado

que garantice un elevado sistema moral y así formar ciudadanos para la virtud. El hombre solo puede alcanzar la perfección moral, la virtud, desarrollando sus potencias en el ámbito de la polis, la cual debe basarse en leyes justas que propicien el buen desarrollo de la condición humana. En resumen, la finalidad de la política es propender a la virtud colectiva prolongando la moral del individuo hacia el plano de la vida social.

Ahora bien, si Aristóteles sostiene que el hombre es un ser político que logra su plenitud en el ámbito de la *polis*, donde el Estado establece a través de la política un alto sistema moral que tiene como finalidad formar ciudadanos en la virtud, es propio entonces que estudiemos cómo se forma el Estado y cuáles son las relaciones que lo sustentan según este pensador.

El estagirita entiende que la polis, aquello que vulgarmente traducimos como ciudad- Estado, (4) surge naturalmente el desarrollo de la historia humana, así dice en la *Política* que:

> La comunidad perfecta conformada a partir de varias aldeas es la ciudad-Estado, de la cual puede decirse que alcanza ya el límite de la autosuficiencia completa, en la medida en que surgió para la vida pero existe para la vida buena. Por eso toda ciudad-Estado existe por naturaleza, si también por naturaleza existen las primeras comunidades: puesto que la ciudad-Estado es el fin de aquellas, y la naturaleza es fin. En efecto, decimos que la naturaleza de una cosa coincide con lo que ella es una vez concluida su generación (ya se trate de un ser humano, de un caballo o de una casa). Además, aquello para lo cual existe, su fin, es el mayor bien: y la autosuficiencia es el fin y el bien supremo (122).

El hombre entonces, al no haber sido creado para vivir en soledad, comienza agrupándose en aldeas o pequeñas comunidades hasta que la unión de algunas o muchas de ellas dan lugar a la polis, a la que adjetiva como perfecta. La perfección de la ciudad-Estado se encuentra en su capacidad de autosuficiencia, que claramente no poseía el ser humano en soledad ni completamente en estas aldeas o primigenias comunidades. La polis bastará absolutamente todas las necesidades del hombre, tanto en lo que se refiere a sus meras necesidades materiales como casa, comida o vestido, pero también a la dimensión ética, que colmará sus necesidades morales formándose como un virtuoso ciudadano para la vida buena. El

Estado surge de las necesidades humanas y debe ser “autárquico”, es decir, bastarse a sí mismo y constituir una sociedad completa.

Es tan importante para el estagirita esta concepción acerca del surgimiento del Estado que considera en su *Política* que: “Asimismo la ciudad-Estado es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros. Pues el todo es necesariamente anterior a la parte” (124).

Claramente esto no significa que Aristóteles considerara que pudiese haber existido jamás un Estado antes del surgimiento de la raza humana. Esta afirmación debemos entenderla en el sentido de que, al ser el hombre un animal que tiende a la asociación, sin la cual no puede existir en ninguna de sus dimensiones, contemporáneamente, en cuanto existieron hombres, existió Estado. Sin embargo, el sistemático filósofo, para explicarnos la gran importancia que le atribuye a la polis como ámbito de desarrollo humano integral, aplica la metodología de otras ciencias, en las que necesariamente el todo es anterior a las partes en la relación que se sigue, por ejemplo, entre un pastel y las porciones en que puede dividirse.

Esta polis, autosuficiente y completa, se compone de casas en las cuales existen ciertos tipos de relaciones que atañen a la administración doméstica; por un lado, la relación amo y esclavo, aquella que une al hombre con la mujer y a los padres con sus hijos. (5) Ellas componen la comunidad despótica, la comunidad conyugal y la relativa a la crianza, en ese orden. En cuanto a las dos últimas, estas tienen que ver con cuestiones tales como la procreación, la vida del hogar, los afectos, la educación y crianza de los vástagos. Aristóteles habla incluso del poder que el hombre ejerce sobre su esposa y lo califica como un poder político; y al que el padre ejerce sobre los hijos lo asimila al poder regio. Sin embargo, entiende que no puede compararse la administración de una casa con una polis, y allí concluye la analogía fundada en que el macho tiene más aptitud para el mando que la hembra, y el viejo, más que el joven. Ahora bien, la importancia que Aristóteles les otorga a estos dos tipos de relaciones es, sin lugar a dudas, absolutamente política:

> Puesto que toda casa es una parte de la ciudad-estado y las relaciones mencionadas son parte de la casa, y que para observar la virtud de la parte hay que observar la virtud del todo, es necesario educar a los niños y a las mujeres mirando al régimen político, si es que a los efectos de hacer virtuosa a una ciudad-Estado tiene alguna importancia que los

> niños sean virtuosos y que sean también virtuosas las mujeres (2015: 157).

Con respecto a la relación que vincula al amo con el esclavo –que el estagirita califica como despótica–, además de constituir un factor doméstico, tiene implicancias en lo económico y en la vida política e intelectual, ya que le otorga al ciudadano el necesario tiempo de ocio para dedicarse a esas actividades centrales en la polis. Para Aristóteles, el esclavo es un instrumento, una especie de propiedad animada, y la razón principal de ello reside en que considera que el esclavo lo es por naturaleza, así en la *Política*:

> A partir de lo dicho resulta claro cuál es la naturaleza del esclavo y cuál es su función: en efecto, quien aún siendo humano no pertenece por naturaleza a sí mismo sino a otro, ese es un esclavo por naturaleza, y hombre de otro es quien, siendo esclavo, es objeto de propiedad, y una propiedad que consiste en un instrumento separado en razón de la función (128).

Para el filósofo, ya desde el mismo momento del nacimiento, algunos hombres se diferencian de otros en que unos nacieron para dominar, y otros, para ser dominados. Los individuos que ostentan el dominio sobre otros hombres tienen el deber moral de ser magnánimos con ellos, mientras que aquellos que por su naturaleza inferior son esclavos tienen el deber de obedecer. La realidad es que Aristóteles, siempre tan metódico, en este caso, no puede escapar a ciertas premisas lógicas e ineludibles: un rey capturado en una batalla y sometido a esclavitud, ¿qué tipo de naturaleza tiene? Por el contrario, ¿cuál es la naturaleza de un esclavo convertido en liberto? Claramente, los fundamentos son poco satisfactorios en el caso de un pensador tan meticuloso que generalmente se afana en intentar agotar la casuística. En este caso en particular, entendemos la posición de Aristóteles –casi un vanguardista en muchos aspectos– como la posición de un hijo de su tiempo en un contexto en el que no era concebible trascender determinadas concepciones económicas, políticas y hasta morales.

4. Ciudadano y Estado

Cada Estado es distinto y tiene sus particularidades propias, entre ellas, su régimen político, que es una determinada organización de los habitantes de la polis. De hecho, cada régimen político tiene también una definición distinta de ciudadano, así, por ejemplo, un trabajador manual es prácticamente imposible que sea ciudadano en una oligarquía, aunque sí lo es en una democracia. El estagirita entiende que, para definir correctamente el Estado, debe partirse de un concepto anterior, cual es el de ciudadano.

Partiendo de esa premisa, Aristóteles en el libro III de la *Política,* ensaya una serie de primeras definiciones comunes para demostrar luego que no son las adecuadas, por lo menos de acuerdo con la concepción que él mismo había trazado. Así por ejemplo, no puede considerarse a una persona ciudadana por el hecho de habitar en un determinado lugar, ya que no lo son los esclavos o los metecos. Tampoco la legitimación para participar en procesos judiciales, ya que los metecos podían hacerlo e incluso llevar a los estrados a ciudadanos no siéndolo ellos mismos. Incluso también la acepción tan común que refiere al ciudadano como hijo de padre y madre ciudadanos tiene sus inconvenientes, ya que un hombre podía perder sus derechos cívicos merced a la *atimia* (6) o, por el contrario, un cambio de régimen político hacer ciudadanos a aquellos que no lo eran. (7)

Finalmente, el estagirita se decanta por una definición funcional que puede aplicarse a todo tipo de régimen político, la diferencia básica entre uno y otro es que en algunos de ellos los ciudadanos serán mayor en número, y en otros, su cantidad será menor. Entonces, será ciudadano, para Aristóteles, aquel que participe en la actividad deliberativa y en la administración judicial o, dicho de otro modo, aquel que tenga el derecho de hacer las leyes y aplicarlas. En palabras del propio filósofo en la *Política*:

> A partir de lo dicho resulta claro, entonces, quién es el ciudadano: pues hablando en términos estrictos, decimos ya sin dilación que quien tiene el derecho de participar de la magistratura deliberativa y judicial es ciudadano de la ciudad-Estado (221).

Ahora bien, al existir muchos tipos de regímenes políticos, es necesario que la virtud del ciudadano se halle en consonancia con aquel régimen al que pertenece. De hecho, un ciudadano debe conocer perfectamente su régimen político, ya que el gobernante, es decir, quien ejerce el *arkhé*

politiké o gobierno político, debió aprender habiendo sido gobernado antes, de resultas que, siempre según la *Política*:

> no es posible que gobierne bien quien no estuvo antes bajo el gobierno de otro. Y mientras que la virtud del gobernante y la del gobernado es distinta, el buen ciudadano debe saber y ser capaz de dejarse gobernar tanto como de ejercer el gobierno, y esta misma es la virtud del ciudadano, a saber, conocer el gobierno de los hombres libres bajo sus dos modalidades (229).

Luego de haber definido entonces detalladamente al ciudadano y a la virtud que como tal le corresponde, Aristóteles entiende que el Estado es el conjunto de ciudadanos que tiende a satisfacer la vida buena y la felicidad o *eudaimonia* de manera autosuficiente. En la *Política,* al comenzar a discurrir acerca de los regímenes políticos, el filósofo manifiesta que, antes de ello, debe establecerse cuál es el fin para el que se halla constituido la ciudad-Estado. Para ello vuelve a recordar el carácter de animal cívico político del hombre y continúa:

> Así aún cuando no necesiten de la ayuda mutua, no por eso los seres humanos desean menos vivir juntos, sino que la utilidad común los reúne, y cada uno participa de la vida buena en la medida en que le corresponde. Así pues, la vida buena es principalmente el fin tanto en común como separadamente (235).

Es interesante destacar de la definición citada, por un lado, el carácter utilitario que Aristóteles insiste en otorgar al Estado y su fin inmanente, la felicidad del hombre, pero por el otro, también la introducción de la idea de justicia, ya que cada ciudadano participará en ella en la medida que le corresponde.

5. Clasificación de las formas de gobierno y la mejor constitución

Aristóteles deja plasmada para la eternidad la clasificación clásica de las formas de gobierno, que en realidad ya había aparecido en el *Político* (8) de Platón y un esbozo de ella anteriormente en Heródoto, cuestiones todas ellas ya estudiadas aquí. El estagirita va a trabajar, sistemático como era, estudiando ciento cincuenta y ocho constituciones, de las cuales la única no griega fue la de Cartago. Es decir, a diferencia de su maestro, Platón, que imaginó una ciudad y un modelo de gobierno utópico, Aristóteles trabajó sobre formas de gobierno reales, la mayoría de las cuales existían en la realidad de su tiempo.

En la *Política* pueden hallarse varias definiciones de constitución, o forma de gobierno; entendemos que la más adecuada para nuestra obra es la siguiente:

> ... es el ordenamiento de la ciudad-Estado en relación con las magistraturas, y principalmente con la magistratura suprema sobre todos los asuntos. Pues en todas partes el poder supremo lo tiene el cuerpo cívico gobernante de la ciudad-Estado, y el régimen político es el cuerpo cívico gobernante (234).

Partiendo de una muy extrema simplificación, podríamos decir que Aristóteles replica el criterio cuantitativo de Platón, según gobiernen uno, varios o muchos, y mudando su criterio cualitativo llamando puras a aquellas que gobiernen para el interés general o bien común y hallándolas corruptas o impuras cuando quienes gobiernan lo hacen para su propio interés particular. Así dice en el libro tercero de la *Política*:

> Necesariamente el mando supremo debe residir en uno, o en pocos o en la mayoría, y cuando uno, pocos o la mayoría gobiernen para el interés común, necesariamente estos serán los regímenes políticos correctos, mientras que serán desviaciones cuando gobiernen en función de la utilidad privada de cada uno (237).

Es decir, si como vimos, el Estado es un alto sistema moral que conduce a la vida buena, su constitución o régimen de gobierno no puede beneficiar meros intereses personales sino a la comunidad de hombres libres en su conjunto. Gráficamente ,podríamos mostrarlo de la siguiente manera:

CRITERIO	CUALITATIVO	CRITERIO CUANTITATIVO
Forma pura: gobierna para el bien común	Forma impura: gobierna para el interés particular	¿Cuántos gobiernan?
Monarquía	Tiranía	UNO
Aristocracia	Oligarquía	VARIOS
Politéia	"Democracia"	MUCHOS

En este caso, la palabra *politéia* (9) corresponde a aquello que en la actualidad denominamos democracia, y la palabra "democracia" como forma impura, aquello llamado demagogia o, más modernamente, populismo.

En el caso de Aristóteles, esta clasificación es meramente esquemática y exigua, ya que el filósofo desgrana cada una de las formas de gobierno en particular de acuerdo con su evolución histórica, los contextos que la han producido, la clase de personas a las que corresponde cada una de ellas e incluso la manera en que pueden combinarse entre sí o sucederse. Así por ejemplo, la monarquía tiene como subespecies a la monarquía absoluta, en la cual todo el poder se encuentra concentrado en el rey; aquellas que están a cargo de un general vitalicio sean electivas o hereditarias, las que se refieren a los tiempos heroicos que fueron voluntarias, hereditarias y conformes a la ley y otras más que sería ocioso seguir enumerando. Lo mismo sucede con los demás regímenes analizados en la *Política*.

Aristóteles entiende que cada ciudad posee características particulares que la hacen distinta de las demás, pues cada polis se compone de múltiples partes. Así, en cada población existen pobres, ricos y algunos que se hallan en un punto medio entre ambos. Además, los ricos se encuentran entre aquellos que pueden portar armas, mientras no así los pobres, y en el sector del pueblo, algunos son campesinos, otros, comerciantes y también hay trabajadores manuales. A ello debemos agregar que estas partes de las que hablamos sin enumerarlas exhaustivamentese hallan en cada *polis* en proporciones diferentes. En algunas aldeas rurales, por ejemplo, predominarán los campesinos; en otras y merced a su fortuna y armamento, lo harán los ricos; en otras será muy numerosa la clase media, (10) y ello

claramente determinará qué tipo de constitución será la más conveniente para la ciudad:

> ... por naturaleza existe cierta población apta para el dominio despótico, otra apta para la realeza y otra apta para el gobierno de los ciudadanos; y esto es tanto justo como conveniente. Pero no existe ninguna población naturalmente apta para la tiranía, ni tampoco para aquellos regímenes políticos que constituyen desviaciones pues surgen contra la naturaleza (*Política*, 2015: 273).

Sin embargo, y a pesar de lo dicho, Aristóteles, al igual que Platón, también intentó encontrar la mejor forma de gobierno, aunque en el caso del estagirita, su búsqueda se centró en lo real y posible dentro del marco de su época. Hemos visto en el párrafo precedente que el filósofo no consideraba que hubiese poblaciones aptas para las formas de gobierno impuras o desviaciones por naturaleza, como las denomina. La paradoja es que, para él, la mejor constitución, aquella en la cual todas las partes de la ciudad se hallan en un armónico equilibrio, es la *politéia*, que finalmente viene a ser una especie de mezcla entre la oligarquía y la "democracia", o sea, dos formas corruptas. Podemos comprender mejor esta cuestión siguiendo a Bobbio (2007), quien entiende que el criterio que Aristóteles utiliza en este caso para distinguir a la oligarquía de la "democracia" no es el numérico sino la condición social. Es verdad que en general existen más ricos que pobres en una sociedad, pero el elemento distintivo entre estas dos formas impuras está dado en que, en una, dominan los ricos teniendo mayor o menor número y en la otra dominan los pobres. Para Aristóteles la mixtura entre estas dos clases sociales alivia las tensiones: ya no buscarán los ricos explotar a los pobres ni los pobres confiscar a los ricos y, mediante una serie de disposiciones institucionales, (11) se buscará arribar al punto intermedio que conduzca al fin deseado. Así en la *Política*:

> En todas las ciudades hay sin duda tres partes propias de la ciudad-Estado, los muy ricos, los muy pobres y en tercer lugar los intermedios entre ambos. Entonces puesto que se acordó que lo moderado y lo intermedio es lo mejor, es evidente que la posesión mesurada de los bienes que dependen de la buena fortuna es la mejor de todas, pues está bien dispuesta a someterse a la razón (309).

Será entonces la *politéia*, forma pura nacida de la confluencia de dos formas corruptas, aquella que Aristóteles considerará la mejor forma de gobierno, una constitución mixta que, en conclusión, tenderá a formar una vigorosa clase media que se aleje de los peligrosos extremos de la oligarquía y la “democracia”. Así lo expresa con claridad meridiana en el libro IV de la *Política*:

> En consecuencia, la ciudad-Estado que se gobierna del mejor modo es aquella integrada por los elementos que decimos que son por naturaleza propios de la composición de una ciudad-Estado. Entre los ciudadanos son los de clase media quienes principalmente preservan las ciudades. Efectivamente, ni desean los bienes ajenos (como los pobres) ni otros desean los suyos (tal como los pobres ambicionan el dinero de los ricos) (...) En consecuencia, resulta claro que la comunidad política se vuelve mejor por causa del sector medio y es posible que estén bien gobernadas ciudades que tengan una clase media numerosa y más fuerte que las otras dos clases juntas, o al menos más numerosa y fuerte que alguna de ambas; pues al sumarse a una o a otra produce un equilibrio e impide que surjan extremos opuestos (310-311).

Se observa en estas palabras la importancia que para Aristóteles tenían el sentido de armonía social y la estabilidad política. En la *politéia*, ningún elemento de la sociedad prevalece sobre otro, y aun cuando eso pudiese llegar a suceder, la misma constitución cuenta con los contrapesos necesarios como para volver al cauce natural. Como ya había hecho en la *Ética a Nicómaco*, el estagirita buscó el punto medio, aquel que pudiese equilibrar los extremos en la convicción de que la mesura constituía un ideal ético en sí mismo y conducía a la realización de la *eudaimonia*, que, como vimos, no es otro que el fin del Estado.

6. Teoría de las revoluciones

Armonía, equilibrio, estabilidad, eran todos factores imprescindibles para que el Estado asegurase la vida buena a sus ciudadanos. Todo aquello que perturbara el orden natural de la *polis* constituía para Aristóteles –como

así también para los hombres de su tiempo– un motivo de grave preocupación. De hecho, sabemos los costos que cualquier conflicto en términos de cambio de régimen político acarrea a las sociedades cuando ellos son violentos. De hecho y aun cuando ellos sean razonablemente pacíficos, producen cambios que las sociedades, en muchos casos, tardan largo tiempo en asimilar. Por ello y habida cuenta que desde siempre ha existido una relación dinámica en las sociedades con respecto a sus formas de gobierno, Aristóteles dedica el libro V de la *Política* a establecer la primera teoría de las revoluciones (12) en la historia. Reacio a los cambios, el estagirita intenta indagar cuáles son las causas que motivan las revoluciones y también cuál es la forma de impedirlas preservando el régimen gobernante. Como bien explica Giner (1994), una lectura apresurada de esta parte de la obra pudiera aventurar que Aristóteles era un conservador reaccionario al intentar preservar un régimen despótico, aunque ello entraría en contradicción cuando, por el contrario, la constitución a resguardar es una *politéia*. En realidad, se trata de la preservación de las constituciones vigentes en aras de garantizar la estabilidad social, o por lo menos así lo entendía el filósofo.

Las revoluciones ocurren cuando se vulnera el principio de justicia, pues es más fácil ponerse de acuerdo con respecto a lo que ella significa en términos de igualdad proporcional que llevarla posteriormente a la práctica. Es decir, entonces, que las revoluciones se producen cuando se vulnera el principio de igualdad, sea esta numérica, es decir, idéntica en cantidad o tamaño, o aquella basada en el mérito que se relaciona con la proporción. En palabras de Aristóteles:

> Así, aunque están de acuerdo en que la justicia en sentido absoluto radica en la igualdad basada en el mérito, surgen desacuerdos, tal como se dijo anteriormente, porque unos, si son iguales en cierto aspecto, se consideran totalmente iguales, mientras que los otros, si son desiguales en algún sentido, se consideran a sí mismos dignos de una desigualdad en todos los sentidos (338).

En otras palabras, podríamos decir que aquellos que se rebelan lo hacen porque se consideran iguales a otros que poseen más que ellos o, en otro caso, se consideran superiores a sus iguales y pretenden ser más. En síntesis, quienes son inferiores se sublevan para ser iguales, y los iguales,

para ser superiores. Como podemos apreciar, no hay una discusión de fondo sobre el concepto de justicia, sino que la disputa surge en razón de la percepción que cada individuo tiene sobre sí mismo en relación con el resto. Ello origina que las personas sientan que sobre ellas pende una gran injusticia que solo puede remediarse o bien cambiando el régimen político o bien cambiando a quienes gobiernan dentro del mismo régimen.

Las causas por las cuales se originan las revoluciones, además de la desigualdad económica y el afán de lucro también, están íntimamente ligadas, y no en pocos casos, con aquello que el estagirita llama “honores cívicos”: distribución de cargos, autoridad, distinciones tan importantes en la vida de la *polis*. Así en la *Política*:

> Resulta claro también, en lo concerniente al honor, en qué influye y de qué modo es causa de la sedición. Pues se sublevan cuando se los deshonra y ven que otros reciben honores. Y esto se produce de modo injusto cuando los individuos son honrados o deshonrados independientemente del mérito, mientras que es justo toda vez que se dé conforme al mérito (341).

Dicho entonces en otras palabras, las revoluciones estallan cuando se desiguala a los iguales en aquello que son iguales o cuando se iguala a los desiguales en aquello que son desiguales.

Muchas veces pareciera que la sedición comienza debido a causas banales y superfluas como un mero asunto de alcoba o una riña callejera, sin embargo, el estagirita sostiene que, cuando los hombres se rebelan, hay que buscar el origen de esta rebelión en motivos profundos, de los cuales el suceso trivial no es más que el detonante. Por supuesto que a las causas que ya nombramos, y que podríamos decir que constituyen el punto nodal de la cuestión, generalmente se añaden otro tipo de cuestiones que aceleran y potencian estos procesos: la soberbia de quienes gobiernan, el exhibicionismo impúdico de sus privilegios, el excesivo temor que provoca en el ciudadano quien manda y muchos otros asuntos de similar naturaleza.

Aquí también, como en el libro IV, referido a la clasificación de las formas de gobierno, Aristóteles aborda cada régimen en particular en lo atinente a las causas que pueden llevar a su cambio y a las formas de salvaguardarlas. En términos generales sostendrá que, para permanecer, un régimen debe tener más adeptos que sus opositores, y que sus gobernantes

deben tender a la moderación. Ahora bien, ingresando al análisis de cada forma de gobierno, por ejemplo, dirá que la principal causa de caída de una “democracia” será la insolencia de los demagogos que intentan apoderarse del patrimonio de los ricos incitando a la multitud en su contra y provocando la unión de estos. En el caso de la oligarquía, que posiblemente haya sucedido a la derrumbada “democracia”, su caída puede ser provocada debido a los gobernantes que cometen injusticias contra la multitud generando así líderes entre ellos, o porque surgen desavenencias en el seno de la misma oligarquía, ya que son muy pocos quienes participan en el poder, o porque los oligarcas compiten entre ellos en el arte de la demagogia, o bien dilapidan en excesos desenfrenados sus bienes. En cuanto a las constituciones puras, ellas también son pasibles de ser cambiadas; así la aristocracia y la *politéia* pueden caer por una distorsión del principio de justicia, y ser posiblemente reemplazadas por sus opuestas, oligarquía y “democracia”.

En cuanto a la preservación de las constituciones, para el estagirita es fundamental controlar que los ciudadanos no transgredan las leyes, que quienes gobiernen traten con justicia a aquellos que no poseen derechos políticos; en caso de que el cuerpo cívico sea extenso, es conveniente que los cargos de magistrados duren un corto período de tiempo, así más ciudadanos tienen posibilidad de acceso a ellos; vigilar con atención los conflictos y rivalidades entre facciones; fomentar el miedo a las amenazas externas; que la prosperidad no llegue solo a una parte de la sociedad y que nadie llegue a ser muy superior en poder, influencias y bienes sobre el resto.

Por supuesto que aquí hemos realizado apenas un breve resumen tanto de las causas que provocan la caída de los regímenes como de los recaudos que deben tomarse para conservarlos. De hecho, aun un filósofo tan metódico como Aristóteles trabajó sobre modelos conocidos y los aplicó como ejemplos de cada una de las situaciones descritas, lo cual revela claramente su tiempo, contexto y circunstancias. Sin embargo, ello no quita que, a pesar de sus falencias, su teoría de las revoluciones haya sido la primera en la historia del pensamiento político de Occidente y abierto un inconmensurable camino que otros pensadores seguirían en la historia.

7. El concepto de justicia

Como ya hemos estudiado en el capítulo tercero de este libro, la justicia lo es por naturaleza; en efecto, si la ciudad-Estado existe por naturaleza, entonces la justicia también, ya que es una parte componente de ella. Así en la *Política*: "Y la justicia (*dikaiosúne*) es algo propio de la ciudad-Estado: en efecto, el derecho (*díke*) es el orden de la comunidad política y el discernimiento de lo justo" (125).

Ahora bien, el derecho que actúa como factor ordenador de la *polis* es, para el estagirita, la razón sin el deseo. De hecho, si bien es verdad que el elemento cualitativo que define y separa a las formas de gobierno puras de las impuras es su dedicación o no al bien común: las puras se hallan bajo el imperio de la ley y las impuras son aquellas donde uno, pocos o muchos se han dejado llevar por sus deseos y pasiones personales.

Por supuesto que la justicia es una afección connatural al ser humano con relación a otros seres humanos. Las acciones justas entonces serán aquellas que provean de felicidad a la comunidad política y, por ende, en su *Ética a Nicómaco,* Aristóteles escribe al respecto:

> Vemos que todos suelen referirse a la justicia como la disposición por la cual los hombres son capaces de realizar acciones justas y por la que suelen obrar rectamente y lo desean. De la misma manera también con la injusticia: es la disposición por la que realizan obras injustas y lo desean (2002: 152).

Aristóteles distingue entre dos tipos de justicia: por un lado, la justicia distributiva, y por el otro, la justicia conmutativa. La primera de ellas se refiere a la distribución de honores, bienes y de cuanto es divisible en una comunidad de hombres, y merced a ella se le otorgará a cada uno lo que le corresponde de acuerdo con sus méritos, esfuerzos, competencias y facultades. En cuanto a la justicia conmutativa, es aquella que pone orden en las transacciones, las cuales pueden ser voluntarias en cuanto a su punto de partida (compra, venta, préstamo) o involuntarias de acuerdo con el mismo criterio (hurto, envenenamiento, secuestro). En cuanto a las transacciones, la justicia cumplirá también una función correctiva, por ejemplo, obligando a pagar a quien debe o enviando a la cárcel a aquel que hurta.

Es claro que para Aristóteles existía una clara relación entre la justicia y la virtud que permitía prosperar a las ciudades-Estado y llevar a sus

ciudadanos a alcanzar la *eudaimonía* o vida buena.

8. La economía

Al analizar la formación del Estado hemos visto que este se origina en la necesidad del hombre de vivir en comunidad para lograr cubrir todas las necesidades de la vida. La polis es autosuficiente, y así como de esta realidad se derivan las relaciones políticas, también lo hacen las económicas. Esta dimensión económica también se estructura sobre las relaciones básicas que dan sustento a la polis: hombre y mujer, padre e hijos, amo y esclavo, (13) y aquellas que ligan al dueño de la casa con otras personas para lograr la satisfacción de las necesidades materiales de la vida. Aristóteles concibe la actividad económica como una mera prolongación de la doméstica. Por supuesto, no escapa a su pensamiento que una cuestiones aquella actividad de esta índole que colma las necesidades cotidianas de la vida y otra muy distinta aquella que tiene por objeto la acaparación de riquezas en sí misma, a la que llama actividad crematística. Considera correcta a la primera pues tiende a satisfacer las necesidades humanas; pero no así a la segunda, cuyo objeto consiste en que la vida del hombre esté dedicada continuamente a la acumulación de bienes materiales. De hecho, Aristóteles condena al dinero, ya que su aparición posibilitó el atesoramiento indefinido e incorruptible de riquezas y, por supuesto, el préstamo a interés, es decir, dinero que produce dinero. De esta manera define ambas clases de economía en la *Política*:

> Así pues, existe una sola especie de técnica adquisitiva de propiedad que es por naturaleza parte de la técnica de la administración doméstica, la que se debe practicar o proveer a que se la practique para que sea posible la acumulación de aquellos bienes necesarios para la vida y útiles para la comunidad de la ciudad- Estado o de la casa (141).

Y por otro lado:

> Existe también otro género de técnica de adquisición de propiedad que generalmente denominan “crematísitica” –y es justo denominarla así–,

para la cual parece no haber límite alguno a la riqueza ni a la propiedad (142).

En realidad, Aristóteles sentó las bases de una distinción clave en la economía política futura, aquella que diferencia entre el uso que es propio de la cosa con respecto a aquel que no lo es; hoy diríamos la del valor en uso, es decir, la obtención de bienes para consumirlos, y la del valor en cambio o, en otras palabras, la producción u obtención de bienes, ya no para satisfacer las necesidades de la vida, sino para la obtención de lucro. Mientras más grande sea la escala del comercio y más grandes los beneficios acumulados, más reprochable será moralmente.

La paradoja es que, sin ser un economista ni siendo la economía parte principal de su obra, Aristóteles sentó las bases sobre algunas cuestiones como el lucro y el préstamo a interés que siglos más tarde serían retomadas con todas sus consecuencias por pensadores de la Iglesia de la talla de Tomás de Aquino.

Si bien fue el siglo V a. e. c. el más luminoso de la historia griega antigua, el siglo IV haría que la Hélade arribase al cenit con el pensamiento aristotélico y las campañas de Alejandro de Macedonia, quien llevaría las influencias griegas al Asia y traería las orientales a Europa. A partir de esa instancia, durante el período helénico, Grecia ingresaría en un lento declive para dejar paso a Roma. El ocaso del genio griego coincidirá con el declive de la polis como concepto, como ideal. Sin embargo, la potencia de sus ideas atravesaría la historia hasta formar parte del ideario occidental libre y democrático.

---

1. Aunque de sangre griega, los macedonios situados al norte de la península eran considerados una especie de semibárbaros por los demás griegos. Como en otros casos, esa caracterización se apoyaba básicamente en un criterio cultural, ya que no solo jamás de ese pueblo había salido un poeta, un escritor, un filósofo o un científico, sino que seguían manteniendo una vida considerada a esas alturas históricas como primitiva de cazadores, pastores y guerreros. De hecho, su sistema de gobierno consistía en una monarquía aristocrática en la cual el rey se mantenía en el trono en tanto y en cuanto pudiese defenderlo y siguiera contando con el apoyo de los nobles. Filipo II advirtió esas carencias y comenzó a llevar a cabo un proceso de modernización e ingreso a la cultura griega que supuso atraer a hombres de la cultura y la ciencia a su país.

2. En la última fase del pensamiento platónico aparece el alma como intermediaria entre el universo de las formas y nuestro propio universo (Armstrong 1993).

3. Mucho se ha discutido sobre la traducción correcta de este término que vulgarmente definimos como “animal político”. Para algunos autores como García Gual, al adjetivo “político” debe

añadírsele también el término “cívico”, de resultas de lo cual hablaríamos de un “animal cívico y político” (2014). Cordero sostiene que esta expresión hace alusión al hombre en tanto ser vivo (*zoon*) que vive en el ámbito de una ciudad (*politikón*) (2008).

4. Para comprender esta aseveración debemos remitirnos al capítulo sobre los sofistas en su parte pertinente.

5. Aristóteles también habla de otro tipo de relación, que es la vinculada a la actividad económica, la que será tratada más adelante en este capítulo.

6. Degradación cívica de un ciudadano por haber cometido una falta grave. Acompañada generalmente de la confiscación de sus bienes, era la manera de excluir a un individuo de la comunidad cívica retirándole sus derechos políticos y sus privilegios religiosos y judiciales. Esta sanción podía tener un carácter parcial o total, y aplicarse de manera temporal o a perpetuidad (Gómez Espelosín, 2005: 37).

7. En el sentido de conceder la ciudadanía a quienes antes no la tenían merced a un cambio de régimen político. Aristóteles cita como ejemplo las reformas llevadas a cabo por Clístenes luego de la expulsión de los hijos del tirano Pisístrato en Atenas, ya que inscribió en las tribus a extranjeros, metecos y esclavos (*Política*, 2015).

8. Como veremos, Aristóteles cambia el criterio cualitativo.

9. En algunas traducciones de la *Política* puede hallarse también como república.

10. Entendemos que el concepto de clases sociales resulta un anacronismo, pues no surgiría en la historia hasta mucho tiempo después, sin embargo, lo usaremos a los fines didácticos de esta obra por su fácil comprensión y su uso cotidiano.

11. Para ello, Aristóteles propone una combinación de ambas constituciones. A modo de ejemplo, si en la “democracia” es común que los magistrados se designen por sorteo, y en la oligarquía, que sean electivos entre quienes cuenten con una determinada renta, la confluencia entre ambos regímenes se daría eligiendo a los magistrados por elección pero sin el requisito de poseer determinado peculio (*Política*, 2015).

12. Para Salvador Giner: “La Política abunda más en el tema de la sedición (*stásis*) que en el de la revolución propiamente dicha (*metabolé*) la revolución suele ser una sedición triunfante y, en su estudio, debe incluirse el resultado de esa victoria” (1994: 47).

13. Los fundamentos de esta relación ya han sido expuestos en el capítulo tercero de este libro.

Libro cuarto
Roma o la república

Preludio

A la muerte de Alejandro el Grande, sus lugartenientes, los diadocos, se disputaron mediante una serie de conflictos armados que duraron décadas, una parte de la enorme extensión del territorio que había sido conquistado bajo su mando. Allí la historia fija el hito del comienzo de la época helenística, que se caracterizó por la gran extensión de tierras que ocupaban los griegos y sus descendientes (1) y por "el desplazamiento del centro de gravedad del helenismo; en adelante, Grecia pasaría a desempeñar un papel secundario en relación con el protagonismo de los grandes reinos orientales" (2) (Leveque, 2006: 21). La realidad es que la constitución de grandes reinos bajo los descendientes de los generales alejandrinos nunca implicó ni remotamente una unidad política, sino que más bien hasta la llegada de Roma, se hicieron la guerra unos a otros en forma continua. Sin embargo, las guerras –en este caso, la conquista de Alejandro y luego las civiles de sus antiguos camaradas– no solo constituían hechos de armas. En tanto y en cuanto los soldados caminaran, acamparan, establecieran breves estancias o asedios prolongados, también portaban y esparcían su lengua, su cultura, sus costumbres, y a su vez eran influidos por esos mismos factores por parte de los habitantes de aquellos lugares por donde pasaban o luchaban. A su regreso entonces, no solo habían regado las semillas de su idiosincrasia en lugares remotos, sino que también volvían con influencias nuevas y desconocidas a sus patrias. Cambios o apariciones de nuevas ideas filosóficas, religiosas, artísticas o culturales de cualquier tipo, la ampliación del comercio y la economía con el descubrimiento de nuevas rutas, técnicas y productos y muchas otras dimensiones más viajaban con los ejércitos. De esta forma, la cultura helénica, que como vimos, había alcanzado su cumbre entre los siglos V y IV a. e. c., pudo sobrevivir y expandirse aun a reinos "bárbaros", a pesar del declive de las *polis* griegas otrora deslumbrantes en su cultura y poderosas en su ideal. De hecho, e incluso en su decadencia, el mundo griego produjo escuelas de pensamiento como el epicureísmo y el estoicismo, que no serán tratadas en esta obra en forma directa, aunque sí podremos ver parte de su influencia en algunos pensadores como Cicerón.

El mundo helenístico llegaría a su fin en tiempos dispares a medida que avanzaba la conquista romana.

A mediados del siglo VIII a. e. c., cuando en Grecia el mítico Homero componía sus grandes poemas y, hacia el final del mismo siglo, Hesíodo su *Teogonía*, fue fundada en Italia, (3) alrededor del 753 a. e. c., una ciudad llamada Roma, que ejercería una perpetua fascinación sobre el género humano a lo largo de la historia.

Durante muchos siglos, la sola mención de Roma estaría asociada al concepto de mundo. (4) El desarrollo extraordinario de la pequeña urbe que luego expandiría sus fronteras físicas y culturales tuvo, como era común en la Antigüedad, orígenes míticos e históricos que fácilmente pueden ser conciliados, aunque hasta determinado punto. En cuanto a la procedencia legendaria, si bien es cierto que se materializó decididamente en la *Eneida* de Virgilio, escrita en el siglo I de nuestra era por encargo de Augusto, (5) sus orígenes griegos no pueden ser escindidos de la influencia helenística, ya que Roma en su ascenso, y Grecia en su caída no existieron como entidades separadas, puesto que la presencia y la cultura helénica influyeron notablemente a la península itálica. Según la leyenda, los antecedentes romanos deben buscarse en el héroe troyano Eneas, hijo de la diosa Venus y el mortal Anquises, quien "por orden del preciso hado salió huyendo de la antigua Troya y fue el primero que arribó en Italia y tomó tierra en la Lavinia costa" (Virgilio, 1995: 3). Este personaje, luego de sufrir en su viaje vicisitudes con reminiscencias homéricas, arribó al Lacio, donde se desposó con la hija del rey Latino, llamada Lavinia. Posteriormente, Ascanio, hijo de Eneas, fundaría la ciudad de Alba Longa, y varias generaciones más tarde, el dios Marte, (6) en uno de esos raptos amorosos que solían sufrir los dioses, se prendó de una descendiente suya, Rea Silvia, a la sazón virgen Vestal, (7) y de esa unión nacieron los mellizos Remo y Rómulo. Ese nacimiento provocó la cólera del tío de Silvia, Amulio, que justamente era rey por haber echado del trono al padre de la doncella y matado a todos sus hermanos. Colocó a los recién nacidos en una cesta y los arrojó al Tíber para que se ahogasen. Sin embargo, quiso el destino que encallaran muy cerca y fuesen rescatados por una loba que los amamantó y crio. (8) Ya hombres, Rómulo y Remo repusieron en el trono de Alba Longa a Numitor y decidieron fundar su propia ciudad, suceso que terminó con un hecho de sangre cuando Rómulo mató a Remo por una disputa en torno a la ubicación de la urbe.

En términos históricos, para la época a la cual nos referimos, la península italiana era dominada por dos pueblos, al sur, las ciudades fundadas por los griegos que formaron la Magna Grecia y los etruscos, que habitaban entre los ríos Arno y Tíber, aproximadamente en lo que hoy conocemos como la región toscana. Más allá de las leyendas y las excavaciones científicas, solo podemos saber casi a ciencia cierta que la actual Roma se originó como un asentamiento en la colina del Palatino, aunque más complejo es saber quiénes fueron sus fundadores. Algunos historiadores aventuran que pudo haberse tratado de una confederación de pastores, pero es muy difícil, más allá de la mezcla de lo folclórico autóctono y lo mítico griego, escapar a la idea de la sangre etrusca (Hus, 1996; Le Glay, 2001) o autóctona con influencia etrusca en su fundación. De hecho, durante el periodo monárquico hubo un tiempo de dominación etrusca.

La historia romana estaría marcada, a grandes rasgos, por tres formas de gobierno: la monarquía, la república y el imperio. La monarquía romana comprende desde su fundación con su primer rey, el legendario Rómulo, hasta el año 509 a. e. c., en que cae su último monarca, Tarquino el Soberbio, hecho que dio paso paulatinamente a la república. De este primer período solo valga decir que la realidad y la fantasía mítica se entrecruzan continuamente, y que la lista de sus reyes (9) posiblemente es más legendaria que real.

Si bien se considera a la revolución de Bruto en el citado año 509 a. e. c. el final de la monarquía y el comienzo de la república, algunos historiadores (Bertolini, 1999) sitúan entre un régimen y otro una especie de dictadura que llevaría el poder de los antiguos reyes finalmente a los cónsules. Sin embargo, antes de adentrarnos en nuestro real objeto de estudio, constituido por las instituciones republicanas y su desarrollo, es fundamental entender, aunque sea someramente, la composición social del pueblo romano. En forma muy esquemática, podríamos decir que en primer lugar aparecen los patricios. Según Tito Livio, Rómulo habría elegido a cien jefes de clanes y “estableció cien senadores, bien porque le pareciese suficiente el número, bien porque no encontrase más que mereciesen aquel honor. Lo cierto es que se les llamó Padres y este nombre se convirtió en título y honor; sus descendientes se llamaron Patricios” (1955: 29). Otras versiones, poco probables, hablan de conquistadores extranjeros quienes, llegados al Lacio, impusieron su dominación sobre el pueblo allí establecido y, en tanto se

consideraban superiores, relegaron a aquel a la condición de plebe o “populacho” (Durant, 1955). Lo cierto es que ellos, al repartirse tierras y honores en esta etapa primigenia, se transformaron en la clase dirigente, y por algunos siglos, en prácticamente hegemónica. Dieron a la república eminentes políticos, generales y dirigentes religiosos y con su espíritu contribuyeron, por lo menos en principio y mientras conservaron sus antiguos valores, a la expansión y grandeza de Roma. Las grandes familias, como los Claudios, Brutos, Escipiones, Valerios, Emilios, Sergios y otros, se remontan a aquella época. La plebe estaba formada por todos los hombres libres que no eran patricios, artesanos, comerciantes, campesinos, libertos. Algunos hombres de negocios que habían amasado una considerable fortuna eran llamados *equites* y en algunas ocasiones eran admitidos en el Senado, aunque siempre eran considerados de inferior rango a los patricios. Finalmente, en lo más bajo de la escala social se encontraban los esclavos. La historia del desarrollo de la república romana tuvo mucho que ver con las tensiones entre los patricios y la plebe, que en algunos momentos llegó a picos dramáticos.

Al culminar el período monárquico aparecen los cónsules, que en número de dos reemplazaron a los reyes, ejercían el poder durante el término de un año y eran designados de entre los patricios. Eran elegidos por la Asamblea Centuriata, (10) y aunque ambos eran iguales en cuanto a sus prerrogativas, se repartían las funciones de acuerdo con sus competencias, aptitudes y habilidades. En algunos casos, uno de ellos se ocupaba de las cuestiones administrativas, y el otro, de las militares. Ejercían el *Imperium,* y en época de guerra y fuera de la ciudad, su poder era prácticamente ilimitado. Por supuesto, la duración del mandato respondía a la lógica de evitar la tentación monárquica, aunque también sufrían otro tipo de límites a manos del Senado, del Tribunado de la Plebe y de otras instituciones. Un ejemplo de ello lo podemos encontrar en la *provocatio ad populum,* que consistía en una apelación a la Asamblea Centuriata cuando el asunto consistía en aplicar la pena de muerte a un ciudadano. En el siglo IV a. e. c., luego de un largo y tenso proceso, las leyes *Licinias* permitieron que uno de los dos cónsules fuese plebeyo, además de otras reformas que beneficiaban a la plebe (Mommsen, 1876).

En cuanto al Senado, esta institución, como vimos, ya existía en la época de los reyes y cumplía funciones parecidas a las de un consejo asesor del monarca (Calderon Bouchet, 1984). Durante la república, se convirtió en su

institución más representativa y en el órgano esencial de su gobierno. Allí se gestaban las leyes y también todo lo concerniente a la regulación de la vida administrativa de Roma; de hecho, controlaba la ciudad y administraba sus finanzas, con todo lo que ello implica. Durante algunos siglos, sus integrantes fueron exclusivamente patricios, aunque luego se admitió la incorporación de hombres surgidos de la plebe. Podríamos decir, como refiere el historiador romano Tito Livio, tanto en la caída de Roma en el 390 a. e. c. a manos del godo Breno como en las negociaciones mantenidas con los enviados del general epirota Pirro, el Senado romano irradiaba la majestad republicana en todo su esplendor.

Finalmente, en cuanto a las instituciones que describiremos aquí, debemos referirnos al Tribunado de la plebe. En número de dos, como los cónsules, eran elegidos por la Asamblea Centuriata y más tarde por la asamblea de las tribus. Entre sus facultades, los tribunos podían ejercer el poder de veto de las resoluciones tanto del Senado como de los cónsules, aunque su jurisdicción estaba reservada intramuros. Igualmente, su poder era enorme, ya que podían, llegado el caso, detener la actividad gubernamental. A partir del 267 a. e. c., tuvieron el derecho de sentarse con los senadores. Una cuestión importante a tener en cuenta es que, en Roma, el eje de las tensiones patricio/plebeyo se desplazó cada vez más al eje rico/pobre, y que muchas veces estos tribunos sintieron y ejercieron la tentación demagógica en una sociedad en donde los pobres aventajaban ampliamente en número a los ricos. Es posible que, así planteada, esta magistratura llevara en su interior el germen monárquico que terminó con la república y dio ascenso al imperio.

Es posible que nada resuma mejor el espíritu y la moral republicana de la época que la historia del patricio Lucio Quincio Cincinnato, que Tito Livio narra en su tercer libro de su *Historia romana*. Este era un noble romano que, ofendido por ciertas acusaciones proferidas contra su hijo, había decidido retirarse de la vida política. En el 458 a. e. c., Roma se encontraba librando una guerra contra los equos y los volscos en la que la suerte de las armas le era esquiva. Necesitados de un liderazgo firme, Cincinnato fue nombrado dictador (11) por unanimidad. Cincinnato, ajeno a estas novedades, se hallaba labrando su campo al otro lado del río Tíber, y cuando le fue comunicada la noticia, se lavó, se acomodó su túnica nueva, aceptó el cargo, derrotó a los enemigos y al decimosexto día abdicó del honor conferido y volvió a sus quehaceres agrícolas.

Con el paso del tiempo, la gran urbe se fue transformando en una república de características imperiales y cuando, al finalizar las guerras púnicas, (12) hacia la mitad del siglo II a. e. c., logró obtener el control del mar Mediterráneo, ya dominaba una gran extensión del mundo conocido. (13) Sin embargo, las tensiones inacabables entre una plebe que intentaba ganar cada vez mayores espacios de poder y una clase patricia que férreamente se oponía o dilataba hacer concesiones, ello sumado a un relajamiento de las costumbres de la clase dirigente a raíz de la nueva opulencia, tan lejana al arado de Cincinnato, comenzaron a resquebrajar lentamente los cimientos de la república. Episodios como las reformas de los hermanos Graco, (14) en especial la agraria, las guerras civiles que posteriormente involucraron a personajes como Sila y Mario (15) o el levantamiento de esclavos liderados por Espartaco, (16) no son otra cosa que los símbolos más evidentes de esa decadencia que terminaría con la república luego de la batalla de Accio, cuando Octavio, recordado como Augusto, comenzó el proceso que finalmente terminaría con las instituciones de la república tal como han sido descritas.

En definitiva, Roma ha dejado notables legados en cuanto a cultura, derecho, tradiciones, idiosincrasia y organización social durante los muchos siglos en que su nombre se confundía con el nombre del mundo. Ahora bien, en lo que a nosotros se refiere en la presente obra, es necesario analizar el régimen republicano en cuanto a sus dimensiones institucionales, políticas y morales, ya que la idea de república tal como ellos la concibieron constituyó posiblemente su aporte más novedoso a la historia de las ideas políticas.

---

1. A modo de ejemplo, Cleopatra, reina de Egipto y quizás una de las mujeres más famosas de la historia antigua, pertenecía la dinastía ptolemaica, es decir, la constituida por aquellos descendientes de Ptolomeo, uno de los diadocos.

2. Tras décadas de cruentas y sangrientas batallas, la situación derivó en la constitución de tres grandes reinos gobernados por los descendientes de los generales de Alejandro: Egipto para los Ptolomeos, Asia para los descendientes de Seleuco y Macedonia para los descendientes de Antígono.

3. En la época de la fundación de Roma, Italia denominaba a una parte de la península que era ocupada por un pueblo llamado brucios y que constituye aproximadamente lo que hoy denominamos Calabria.

4. Es menester recordar que siempre nos referimos a Occidente.

5. Octavio, llamado Augusto, es considerado el primer emperador romano. Gobernó entre el 27 a. e. c. y el 14 e. c.

6. El Ares griego.

7. Doncellas castas que se entregaban al culto de la diosa Vesta, aquella que los griegos llamaban Hestia.

8. Como se puede ver, esta cuestión es recurrente en la mitología universal; Moisés constituye uno de los tantos ejemplos. En este caso particular, la leyenda de la loba bien podría asociarse a la figura de una prostituta, habida cuenta de que la palabra para designar a la loba en latín es *lupa*, término que coloquialmente era usado para designar a las mujeres que ejercían ese comercio; de hecho, *lupanare* era el término con el que se designaba a un burdel en la antigua Roma (Beard, 2016). Según la versión del historiador romano Tito Livio (59 a. e. c./ 17 e. c.), si bien la loba existió, fue un pastor llamado Fáustulo quien finalmente los recogió y lo llevó a su casa para ser criados por su esposa, llamada Laurencia, una prostituta conocida a quien los demás pastores apodaban "La Loba" (1955).

9. La lista de los siete reyes de Roma es la siguiente: Rómulo, Numa Pompilio, Anco Marcio, Tulio Ostilio, Tarquino I, Servio Tulio y Tarquino II. De estos reyes, los cuatro primeros pueden considerarse como parte de los fundadores y primeros habitantes de Roma, y los últimos tres, netamente etruscos.

10. Formada por todos los ciudadanos en condiciones de portar las armas. Se reunía en el campo de Marte bajo la dirección de un cónsul, y si bien poseía grandes prerrogativas, que incluían la elección de los grandes magistrados, decidir sobre la paz y la guerra y otras de similar importancia, sus decisiones debían ser refrendadas por el Senado.

11. En la Roma republicana era esta una magistratura de carácter excepcional y por tiempo limitado que se le confería a un ciudadano ante un grave peligro. Durante su ejercicio, cesaban todos los demás poderes y desaparecida la causa que le había dado origen, tocaba a su fin.

12. Estas guerras enfrentaron durante algo más de cien años a Roma con Cartago, ciudad situada en el norte de África (en el actual Túnez). La más importante de las tres guerras fue la segunda, cuando el general cartaginés Aníbal Barca llevó la contienda a Italia, donde obtuvo resonantes triunfos y se encontró muy cerca de tomar la misma Roma. Finalmente, traicionado por su gobierno, Aníbal fue derrotado por el general romano Escipión en la batalla de Zama.

13. Roma alcanzó su máxima extensión durante el gobierno del emperador Trajano, en el siglo II e. c. Trazando una diagonal, sus dominios se extendían desde las actuales Siria hasta Gran Bretaña, Medio Oriente, norte de África y prácticamente toda Europa.

14. Según Ronald Syme, "Con los Gracos todas las consecuencias del Imperio –sociales, económicas y políticas– rompieron amarras en el Estado romano, inaugurando un siglo de revolución (2010: 29). Situamos a estas reformas entre el 133 y el 123 a. e. c.

15. En la época a la cual nos referimos Roma se encontraba dividida entre el partido de los populares y el partido de los optimates que representaban básicamente a la aristocracia romana. En la primera mitad del siglo I a. e. c. se suceden, en especial a partir del 88 a. e. c. una serie de guerras civiles que terminan con la dictadura de Sila, su abdicación, un período de anarquía y luego los triunviratos, todo ello producto de un proceso que terminaría liquidando la República (Piganiol, 1981).

16. Espartaco era un esclavo y gladiador proveniente de Tracia (aproximadamente la actual Bulgaria) que durante los años 73 a 70 a. e. c. lideró una rebelión armada contra la República derrotando legiones romanas y tomando ciudades y poblados. Finalmente Craso lo derrota y crucifica a seis mil rebeldes en la carretera que unía Roma con Capua (Barry Strauss, 2010).

Capítulo XII
Polibio

1. Polibio y su época (201-120 a. e. c.)

Polibio nació en Megalópolis, Grecia, alrededor del 200 a. e. c., y le cupo en suerte vivir durante el proceso que llevaría a Roma a conquistar definitivamente el mundo que había sido griego. De allí que si bien, como ya se ha observado, el ascenso romano y la pendiente griega son procesos que no pueden ser escindidos en la historia, sí podemos decir que, a partir de entonces, la helenización de la élite romana fue total. De hecho, como señala Javier Arce, no deja de ser curioso que haya sido un historiador y quizás filósofo griego quien nos brindase la primera exposición sistematizada de la Constitución de la república romana y también la hipótesis de que fueron esas instituciones las que llevarían a una pequeña ciudad a la grandeza universal (2014).

Desde pequeño, Polibio vivió en un ambiente eminentemente político, ya que su padre, Lycortas, fue el jefe de la Liga Aquea, que intentó resistir el avance romano. En su educación militar y política comprendió muy pronto que el devenir histórico siempre se hallaba enmarcado en la lucha por el poder. Como historiador eligió ser Tucídides (Romero, 2009) y narró todos aquellos hechos comprobables y precisos y no Heródoto en el cual muchas veces la historia se entremezcla con viejas leyendas transmitidas oralmente.

Luego de la debacle militar, Polibio junto con muchos otros griegos fue enviado a Roma en calidad de rehén. Sin embargo, por una relación previa pasó a formar parte del círculo de allegados a la familia Escipión, la cual, en base a intereses intelectuales comunes, le permitió moverse con amplia libertad, estudiar y componer su *Historia universal*. Además, luego de liberado, acompañó a estos en viajes y campañas e incluso fue testigo directo de la caída de Cartago.

Puede decirse que Polibio inicia una línea de lo que más tarde se llamaría filosofía de la historia o, para ser más rigurosos, según Giner,

“Polibio es ante todo un filósofo de la sociedad para quien el método más adecuado para llegar a conocer el universo de las cosas humanas es el histórico” (1994: 92).

En el minucioso análisis que realiza, entonces, un griego versado en su propia filosofía de la constitución romana de la república, entendemos que los aportes más originales al respecto consisten en la teoría del régimen mixto y la teoría de los ciclos o anaciclosis.

2. La Constitución romana en tiempos de la república

a) El régimen mixto

Como se ha dicho, Polibio realizó en el libro VI de su *Historia universal* (1965), un concienzudo estudio de la Constitución romana de la época republicana. El sesgo original de su obra radica en que un griego, conocedor de la filosofía clásica de Platón y Aristóteles y de sus tipologías de las formas de gobierno, analice desde esa perspectiva las instituciones que regían la vida política de Roma. Para el filósofo de Megalópolis, el desarrollo exitoso de un pueblo o su ruina era causada por su tipo de Constitución.

Polibio parte de la distinción tradicional que ha estudiado en su Grecia natal:

> Los más que escriben con método de política asignan tres especies de gobierno: real, aristocrático y democrático (...) no toda monarquía es reino sino aquella que se compone de vasallos voluntarios y que es gobernada más por razón que por miedo y violencia; ni toda oligarquía merece el nombre de aristocracia, sino aquella donde se escogen los más justos y prudentes para que la manden. Igualmente no es democracia aquella en que el populacho es árbitro de hacer cuanto quiera y se le antoje, sino en la que prevalecen las patrias costumbres de venerar a los dioses, respetar a los padres, reverenciar a los ancianos y obedecer a las leyes: entre semejantes sociedades solo se debe llamar democracia donde el sentimiento que prevalece es el de mayor número (343-344).

Puede observarse que Polibio sistematiza las formas de gobierno de la misma manera que lo habían hecho los filósofos griegos ya estudiados; a tres formas puras les corresponden tres formas impuras en cuanto al criterio cuantitativo, estableciendo una doble distinción en razón del criterio cualitativo: por un lado, distingue entre el gobierno basado en la fuerza contra aquel que tiene su causa en la razón y el consentimiento; por otro lado, separa a las formas de gobierno que respetan las leyes de aquellas que no lo hacen. De esta manera:

Tabla 1.

CRITERIO	CUALITATIVO	CRITERIO CUANTITATIVO
Forma pura: gobierna basado en el consenso y el respeto a las leyes	Forma impura: gobierna por la fuerza y sin respetar las leyes	¿Cuántos gobiernan?
Monarquía	Tiranía	Uno
Aristocracia	Oligarquía	Varios
Democracia	Oclocracia	Muchos

Podemos observar aquí que, por un lado, aquello que para Aristóteles constituía la *politéia* para el hombre de Megalópolis es democracia; también, la inclusión del término *oclocracia* como gobierno del populacho o muchedumbre.

Hasta aquí pareciera no haberse aportado nada o, si se quiere, muy poco con respecto a Platón o Aristóteles. Sin embargo, aquello que Polibio observa en la Constitución romana (1) que le ha permitido a este pueblo en un período de medio siglo hacerse con el dominio del mundo conocido es que en su Constitución se encuentran representadas las tres formas puras de gobierno que, al contrapesarse entre sí, dan participación a todas las clases sin que ninguna tenga primacía sobre las otras, lo cual asegura la estabilidad política y el buen gobierno. Así, el elemento monárquico estará representado por el Consulado; el aristocrático, por el Senado; y el popular, por el Tribunado de la Plebe. Podemos ver que esta teoría que llamamos régimen mixto no solo parte de una construcción institucional sino, y aún a

riesgo de caer en un evidente anacronismo, sociológica. Los tres elementos se necesitan para gobernar y ninguno puede prescindir del otro. Así:

> Hemos dicho que el gobierno de la república romana estaba refundido en tres cuerpos, y en todos tres tan balanceados y bien distribuidos los derechos, que ninguno, aunque sea romano, podrá decir con certeza si el gobierno es aristocrático, democrático o monárquico. Y con razón; pues si atendemos a la potestad de los cónsules, se dirá que es absolutamente monárquico y real; si a la autoridad del Senado, parecerá aristocrático, y si al poder del pueblo, se juzgará que es Estado popular (349).

Polibio, entonces, agrega una séptima forma de gobierno a las seis tradicionales: aquella que surge de la conjunción de las tres formas puras ejemplificada en *La república*. Así, la establece como la mejor Constitución de todas, habida cuenta de que además de permitir el mejor gobierno, asegura la estabilidad política, ya que todas las formas de gobierno tienden a degenerar. Comparte de esta manera con Platón la teoría de la degeneración de las constituciones y con Aristóteles la preocupación por evitarlo. Ello nos conduce a su segundo gran aporte.

b) Anaciclosis

Hemos estudiado la preocupación existente en la Antigüedad por la decadencia de las formas de gobierno que las suelen llevar a su inevitable ruina y cambio de régimen, con la inestabilidad política y social que ello comporta. Posiblemente nadie lo haya representado mejor que Aristóteles en su teoría de las revoluciones. De hecho, Platón en el libro VIII de *La república* nos muestra cómo ellas van degenerando en forma descendente, empezando por la sofocracia como el mejor sistema y acabando en la tiranía, en un lento proceso del cual el filósofo ateniense no nos indicó si existía algún retorno. Para Platón, cada forma de gobierno que sucedía a otra era inevitablemente peor.

En su teoría de los ciclos, Polibio realiza una construcción intelectual que bien podría decirse que constituye una cierta filosofía de la historia, ya que expone un orden sucesivo y ya determinado de las distintas formas de gobierno. Sin embargo, y a diferencia de Platón, aquí el devenir histórico no

es linealmente descendente y degenerativo, sino más bien un ciclo que alterna formas puras de gobierno con formas impuras, aunque en última instancia tienda a declinar. De hecho, “el ciclo polibiano se desenvuelve mediante una alternancia de constituciones buenas y malas, en la cual, por lo demás, la Constitución buena que sigue es menos buena que la buena anterior y la mala siguiente es más mala que la mala precedente” (Bobbio, 2007: 47). Es decir, cuando el ciclo se estaciona en la aristocracia como forma pura, ella es menos buena que la monarquía que la precedió como Constitución buena y, asimismo, la oclocracia es peor que la oligarquía. Gráficamente, podríamos esbozarlo del siguiente modo:

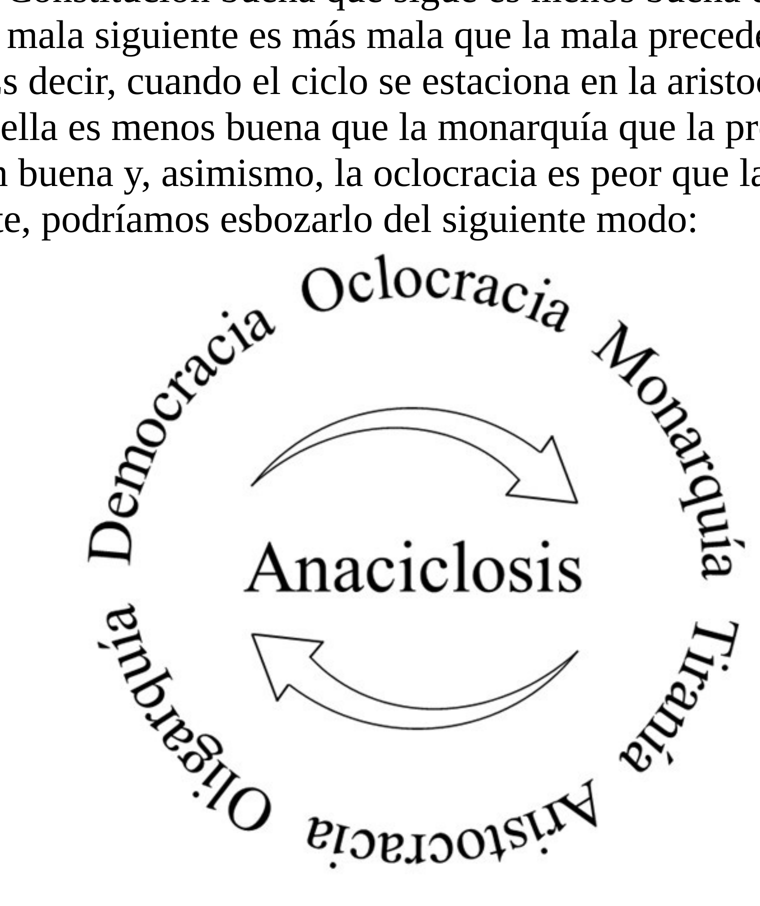


Figura 1. Ciclo polibiano

Otras diferencias consisten en que, mientras que para Platón el final de la degeneración es la tiranía, para Polibio lo es la *oclocracia*, y así como en el ateniense la declinación pareciera inevitable y final, o por lo menos no se encuentra dilucidado este interrogante, en la *anaciclosis* siempre se vuelve al mismo punto para recomenzar indefinidamente sus fases, es decir, siempre se vuelve al punto de partida.

Aquí entonces podemos observar cómo cobra sentido, en aras de la estabilidad política de una sociedad, la teoría del régimen mixto y el elogio de la república romana como una séptima forma de gobierno que, al combinar entre sí las formas buenas de gobierno, asegure la permanencia

constitucional en un sistema en donde todos los estamentos sociales se hallen en equilibrio y adecuadamente representados.

---

1. En este mismo libro VI de su *Historia universal* Polibio remite a la Constitución espartana de Licurgo como basamento histórico de la mixtura de las formas de gobierno.

Capítulo XIII
Marco Tulio Cicerón

1. Cicerón y su época (106-43 e. c.)

La vida de Cicerón transcurre en las postrimerías de la república romana. Estudioso erudito y a la vez hombre de acción, en él se ve reflejada cabalmente la tensión entre el intelectual y el político de una manera que, salvo excepciones, nos será ajena en esta obra. Aunque es un lugar común decir que sus ideas no son originales sino más bien obra de sus fuentes –hecho que el mismo autor reconoce–, es continuamente citado cuando de las teorías políticas e instituciones romanas se discurre. De hecho, Plutarco (2017) refiere que fue discípulo de Filón y que tras huir de Sila, estudió en Atenas, razón por la cual también puede observarse en su obra una fuerte matriz griega.

En la tumultuosa vida política de la época, Cicerón será edil, pretor urbano, cuestor, cónsul (1) y procónsul en Cilicia. Podríamos aseverar que en estas cuestiones siempre fue un moderado, muy parecido a aquello que hoy llamaríamos un político republicano de centro. Pertenecía a la orden ecuestre (2) y, por lo tanto, si bien no era miembro de la plebe, tampoco era un patricio. Firme opositor a Julio César, luego de la muerte de este intentará aliarse con Octavio, el futuro Augusto, mas la reconciliación de este último con Antonio, lugarteniente de César, sellará la suerte de Cicerón, que será condenado a muerte.

Notable abogado y orador, sus obras literarias abarcan el terreno de la filosofía y la política; de estas últimas, *Sobre la república* y *Las leyes* son aquellas que constituirán el núcleo de nuestro análisis.

En cuanto a su estilo y método se nota fuertemente el influjo platónico, ya que Cicerón compondrá su obra en forma de diálogo, tan es así, en las obras que analizaremos, que no casualmente tienen similares títulos a obras del filósofo ateniense.

Sobre la república se halla fuertemente impregnada de la teoría del régimen mixto de Polibio, a tal punto que existe una fuerte corriente que sostiene que hay muy poco aporte de Cicerón al respecto. También podríamos decir que, en lo referente a la virtud cívica y al derecho natural que Cicerón incorpora al pensamiento romano, se perciben fuertes ecos de influencia estoica. (3)

2. Apología del régimen republicano

Ya hemos dicho que tanto *Sobre la república* como *Las leyes* constituyen sendos diálogos al mejor estilo platónico. En el primero de ellos, la acción transcurre durante las Fiestas Latinas del 129 a. e. c. en la casa de Escipión el Africano, quien departe con ocho amigos, mientras que en *Las leyes*, al igual que en la obra homónima de Platón, son tres los personajes que intervienen, en este caso Atico, Quinto y el mismo Cicerón.

Como toda la filosofía política en general, la cuestión que intenta dilucidar Cicerón es cuál de todas es la mejor forma de gobernar un Estado (Strauss y Cropsey, 2004). En ese sentido, en el libro I de *Sobre la república*, al comenzar a tratarse la cuestión atinente a la teoría política, Escipión define la república como sigue:

> Así pues, la cosa pública (república) es lo que pertenece al pueblo; pero pueblo no es todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual (2009: 47).

En la definición precedente puede apreciarse la influencia estoica en Cicerón, de tal modo que no solo la ciudad debe procurar la *eudaimonia* aristotélica, sino que cada ciudadano encuentre su beneficio en el bien común en condiciones de igualdad con los demás. Luego, el africano realizará un pormenorizado análisis de las constituciones: monarquía, aristocracia y democracia y, al igual que Polibio, concluye que la mejor forma de gobierno no es sino aquella que aúne a las tres. En el libro II y saliendo del plano de la abstracción, realiza el africano una historia de la constitución de Roma para terminar coligiendo que es justamente su patria

aquella que practica esa forma mixta y buena de gobierno; allí donde los cónsules representaban el elemento monárquico, el Senado el aristocrático y finalmente los tribunos, al pueblo llano. Cuida mucho en su discurso recalcar que no se refiere a ningún Estado ideal, sino más bien a uno concreto:

> Y, si me he valido del ejemplo de nuestra ciudad, no ha sido para proponer la mejor forma –pues eso podía hacerse sin poner ejemplo–, sino para que en la realidad de la ciudad principal pudiera verse lo que el discurso racional describía (92).

Es decir que la república romana prueba a las claras la teoría polibiana del régimen mixto, y agrega Cicerón todavía en el libro III de la misma obra que la justicia es la única fuente de legitimidad y autoridad de un Estado, a tal punto que se llega a decir que aquel Estado que es justo también es eterno.

Sin embargo, viene al caso aclarar que, si bien Cicerón considera que la constitución mixta es la preferible, puesto a discernir sobre las tres formas de gobierno puras se inclina por la monarquía o aun en la república por un liderazgo de un hombre fuerte, opinión que postreramente hará que muchos le endilguen el haber preparado intelectualmente el camino para el advenimiento del *princeps* en la figura de Augusto, quien gradualmente personificó el paso de la república al imperio. (4)

3. La virtud cívica

Cicerón también aborda la cuestión existente entre la vida contemplativa del filósofo y la del estadista, político y hombre de acción en tanto y en cuanto cuál de ellas es más provechosa para la república. No debe pasarse por alto que una de las escuelas filosóficas de moda en aquel momento en Roma era la de los epicúreos, que abogaba por la búsqueda del placer sensual o *ataraxia*, y para quienes la política y los negocios constituían una desviación de ese objetivo. Sin embargo, Cicerón se mostrará partidario de la defensa del hombre inmiscuido en los asuntos de la vida pública, en la política y así dirá, en referencia a dicha virtud:

> Y no basta tener esta fortaleza en teoría, si no se practica. Así como puede ciertamente tenerse la teoría de una ciencia aunque no se practique, la virtud de la fortaleza consiste enteramente en la práctica, y la práctica principal de la misma es el gobierno de la ciudad (2009: 27).

Para Cicerón, dedicarse a la política constituye un deber moral; y la más excelsa de las virtudes, la más bella y noble, es aquella que se relaciona con el gobierno del Estado. De hecho, aquel que se dedica a los asuntos públicos aventaja en sabiduría a aquellos que no lo hacen. También refuta por medio de ejemplos tomados de la vida de ilustres personajes históricos e incluso de sí mismo los argumentos de aquellos que previenen sobre los muchos trabajos, riesgos e ingratitud que supone la vida política, ya que finalmente todos esos afanes redundan en el bien común. Como ya se ha dicho, es muy interesante en este aspecto la visión de Cicerón, que abrazó tanto la vida política como la filosófica. Por ello, quizás, valga por caso aclarar que, si bien Cicerón entiende lo antedicho en relación con la ventaja de la vida activa sobre la meramente especulativa, también es cierto que en otro pasaje de *Sobre la república* sugiere la importancia de mixturar el ejercicio práctico de los grandes asuntos de Estado con el estudio de otras disciplinas.

Siguiendo esa misma línea de pensamiento en lo concerniente a la virtud cívica, en lo que nos ha llegado, aunque muy incompletos, de los libros IV y V de *Sobre la república*, Cicerón retoma el hilo argumentativo en cuanto al individuo y al hombre de Estado. En el libro IV se pone de relieve la entidad que la educación y las leyes debían revestir para el ciudadano y su importancia a la hora de establecer el marco institucional de Roma:

> Considerad ahora que prudentemente está dispuesto lo demás en favor de la comunidad de vida feliz y honrada de los ciudadanos, pues esta es la causa principal de la sociedad y lo que la república debe procurar a los hombres, en parte con la educación, y en parte con las leyes (112).

La cita precedente no es inocua, ya que en el siguiente libro, el V, el filósofo romano se dedica a establecer una serie de características y requisitos que debe tener el gobernante de acuerdo con el contexto de su época. Luego de citar un verso del poeta Ennio acerca de cómo en tiempos pretéritos la república romana se basaba en el carácter moral de sus

hombres, (5) realiza un breve discurso para demostrar que el menoscabo de esa antigua moralidad ha producido la pérdida de la república aun cuando se siga hablando de ella.

Propone para el gobernante un *cursus honorum*, es decir, aquellas virtudes que debe cultivar y aquellos conocimientos que debe tener. De la misma manera que un buen mayoral debe saber acerca de raíces y semillas, el buen hombre de Estado debe aprender a conocer el derecho y las leyes profundizando su estudio, pero:

> ... sin enredarse en dar respuestas, leer y escribir todo el día, para poder administrar la república y, en cierto modo llevarla como un mayoral. Que sea muy docto en el derecho fundamental, sin el cual nadie puede llegar a ser justo, y no ignore el derecho civil, pero del mismo modo que el timonel conoce los astros, y el médico la física: uno y otro usan de esas ciencias para su profesión, pero sin impedimento para cumplir su trabajo (119).

Vale decir que el gobernante debe tener todos los conocimientos de su arte en forma profunda, porque ellos son los que le permitirán realizar un buen gobierno y así debe usarlos y no a la manera del diletante contemplativo.

Tan importante llega a ser para Cicerón la dedicación del ciudadano a los asuntos públicos que en la última parte de *Sobre la república*, en aquello que se ha dado en llamar *"el sueño de Escipión"*, manifiesta que: "... para todos los que hayan conservado la patria, la hayan asistido y aumentado, hay un cierto lugar determinado en el cielo, donde los bienaventurados gozan de la eternidad" (124).

4. El derecho natural

La cuestión de la existencia de un derecho natural propuesto en Roma en el siglo I a. e. c. bastaría posiblemente por sí misma para justificar que Cicerón integre el canon de los grandes pensadores de las ideas políticas de Occidente. Por supuesto que esta noción expuesta tanto en *Sobre la república* como en *Las leyes* será luego retomada por Agustín de Hipona,

Tomás de Aquino y otros filósofos que la complejizaron y adaptaron a distintos contextos hasta llegar a ser en la actualidad una de las corrientes dominantes en la filosofía del derecho.

En el diálogo *Las leyes,* Cicerón plantea el andamiaje legal e institucional concreto (6) para la mejor forma de gobierno descrita en *Sobre la república*. A raíz de ello, *Las leyes* comienza con una investigación cuyo planteo no es inocente en razón de aquello que se pretende averiguar:

> ... pero en esta disertación nosotros hemos de abarcar por completo el origen de todo el derecho y de las leyes, de manera que este que llamamos derecho civil quede reducido a una parte pequeña y restringida. En efecto, hemos de explicar la naturaleza del derecho y esta hay que buscarla en la esencia del hombre, y se han de tener en cuenta las leyes por la cual han de regirse las ciudades; luego han de tratarse los derechos y las normas de los pueblos, las cuales fueron fijadas y copiadas, en las que ni siquiera quedaran olvidados los que se llaman "derechos civiles" de nuestro pueblo (2009: 176).

Es el mismo Cicerón quien en el diálogo deja asentada la presencia de un derecho natural anterior a toda idea estadual y, en consecuencia, superior a las leyes civiles, un derecho que le pertenece al hombre en cuanto tal y no en función de haber sido dictado por el Estado. El derecho procede de la moral y de la razón. Claramente influenciado nuevamente por la escuela estoica, Cicerón plantea, en la obra en la que justamente se propone construir la legalidad de un régimen de gobierno, la existencia de un derecho que es superior y de índole universal. Es un derecho que surge de la propia racionalidad humana y le permite distinguir aquello que es justo de aquello que no lo es.

Una idea de similares características, aunque quizás manifestada con más vehemencia, surge en el libro III de *Sobre la república* en boca del anciano y conservador Lelio, quien dice que:

> La verdadera ley es una recta razón, congruente con la naturaleza, general para todos, constante, perdurable, que impulsa con sus preceptos a cumplir el deber, y aparta del mal con sus prohibiciones; pero que, aunque no inútilmente ordena o prohíbe algo a los buenos, no conmueve a los malos con sus preceptos y prohibiciones. Tal ley, no es lícito

> suprimirla, ni derogarla parcialmente, ni abrogarla por entero, ni podemos quedar exentos de ella por voluntad del senado o del pueblo (...), ni puede ser distinta en Roma y en Atenas, hoy y mañana, sino que habrá siempre una misma ley para todos los pueblos y momentos, perdurable e inmutable; y habrá un único dios como maestro y jefe común de todos, autor de tal ley, juez y legislador, al que, si alguien desobedece huirá de sí mismo y sufrirá las máximas penas por el hecho mismo de haber despreciado la naturaleza humana… (105).

Cicerón pone en palabras de Lelio entonces una definición mucho más nítida y contundente que la que él mismo pronuncia en *Las leyes*. Aquel que desobedece estas normas va en contra de su propia naturaleza, cosa que no puede hacer impunemente, ya que la naturaleza humana por medio de la razón imparte al hombre tales preceptos. Además, las leyes humanas no pueden anularlas, restringirlas o modificarlas de ninguna manera. Finalmente, dichas leyes son eternas, inmutables y universales. Como ya se ha dicho, esta noción de derecho natural tendrá un notable desarrollo a lo largo de la historia.

Cicerón puede haber sido un filósofo poco original en gran parte de su obra, sin embargo, agregó a la dimensión institucional de un griego como Polibio, la dimensión moral de un romano que vivía los últimos días de la república.

---

1. En las elecciones del año 63 a. e. c. derrotó a Catilina. Más tarde, cuando este intentó dar un golpe de Estado, Cicerón lo denunció en el Senado, donde el 8 de noviembre del 63 a. e. c. pronunció el más célebre y recordado de sus discursos: *En contra de Lucio Catilina*, más conocido como *Catilinarias*. El comienzo de tan magistral alocución que marcó quizá el momento cumbre de su vida política es el siguiente: �¿Hasta cuándo ya, Catilina, seguirás abusando de nuestra paciencia? ¿Por cuánto tiempo aún estará burlándosenos esa locura tuya?” (2007: 293).

2. Era aquello que en Roma se denominaba un *Homo Novus*.

3. Escuela filosófica fundada por Zenón de Citio alrededor del 301 a. e. c., debe su nombre a la *stoa* pintada o columnata en Atenas, lugar en que dictaba sus enseñanzas este filósofo. Predicaba el control de las pasiones y la consecución de la felicidad y la sabiduría con prescindencia de los bienes materiales.

4. Desde una perspectiva literaria y refiriéndose a *Sobre la república*, Ernst Bickel en su obra *Historia de la literatura romana*, considera que �Cicerón llega a poseer una conciencia tan clara del fenómeno político de su época que el problema realmente consiste en saber si en esta obra hay una especie de anticipo o augurio del principado augústeo” (2009: 223).

Desde una mirada eminentemente histórica y luego de la conmoción que había suscitado la presunta intención de César de hacerse coronar rey, Octavio –llamado luego Augusto– se presentó como un

defensor a ultranza de las instituciones republicanas y de una vuelta a los valores del pasado. Sin embargo, bajo la apariencia del respeto a la antigua constitución, fue construyendo una autocracia que más tarde denominaríamos Imperio. Por delegación, fue asumiendo las funciones que otrora correspondían a diversos magistrados, incluido el consulado con carácter vitalicio y finalmente, para asegurar su sucesión, adoptó a Tiberio, a quien recordamos como el segundo emperador romano.

5. El verso en cuestión tomado de los *Anales* de Ennio dice: �*La república romana se funda en la moral tradicional de sus hombres”*.

6. A diferencia de Platón en *La república,* donde se plantea una idea utópica de una ciudad ideal, Cicerón discurre acerca del mejor modelo legal e institucional para el régimen mixto.

Libro quinto
El cristianismo o una nueva moral política

Preludio (1)

1. Raíces remotas de pueblos antiguos

Aquello que hoy llamamos cristianismo, en cualquiera de sus vertientes, dividió de tal manera la historia del hombre en Occidente en cada una de las dimensiones que lo atraviesan, que solemos hablar de un antes y un después de Cristo para datar la historia. (2)

En el momento de su irrupción, hace aproximadamente dos mil años, el mundo occidental se hallaba en una enorme proporción dominado por el Imperio romano, que se extendía por casi toda Europa, el norte de África, Medio Oriente y algunas otras zonas de Asia próximas al Mediterráneo. Hasta 1492, con el descubrimiento de América, el mundo occidental fue concebido con eje en el mar Mediterráneo; luego de esa fecha, sus coordenadas se desplazarían hacia el océano Atlántico.

El cristianismo surgirá de la conjunción de dos grandes pueblos, el semita, por un lado, ya que Jesús era un rabino judío, y el indoeuropeo, al arribar la nueva religión a Europa. De la mixtura de valores, tradiciones e idiosincrasia de estos grupos humanos nacerá una vigorosa corriente religiosa, moral, filosófica y política que modificará la historia y la cosmovisión de Occidente hasta nuestros días.

Con respecto al pueblo semita, podemos decir que las tres grandes religiones de Occidente, el judaísmo, el cristianismo y el islam proceden de su tronco. El cristianismo, como sucedáneo del judaísmo, y el islam posteriormente, en el siglo VII e. c. Según los escritos sagrados, Sem era uno de los hijos de Noé y ascendiente del patriarca Abraham por vía primogénita masculina. Este patriarca, nacido en la Ur mesopotámica, emigró hacia las tierras de Canaan (3) con la tribu de la cual era el jefe y, luego de algunas peripecias que incluyen una estadía en Egipto, logran establecerse en esa tierra. Considerándose estéril su esposa Sara, ofrece a una esclava suya, (4) Agar, para que Abraham tuviera descendencia con ella; de esa unión nació Ismael. Sin embargo, luego y por intercesión de Yahveh dios, Sara pudo concebir en su vejez un hijo legítimo de Abraham,

al que dieron por nombre Isaac. Ello provocó que Agar debiera huir al desierto con su hijo debido a la animadversión de Sara hacia el ilegítimo primogénito. De Ismael descienden entonces los pueblos ismalecitas, antecedentes de los actuales árabes, y de Isaac, a través de su hijo Jacob, las doce tribus de Israel (Graves y Patai, 2000), que son los principales pueblos semitas en la actualidad.

Según Gaarder (1996), las principales características del pueblo semita son el monoteísmo, su visión lineal de la historia y su prohibición de erigir imágenes de lo sagrado.

En cuanto al monoteísmo, es decir, la creencia en un único dios, es válido realizar algunas aclaraciones. Por un lado, el pueblo de Israel no fue el primero en concebir la idea de una divinidad única; a modo de ejemplo, recordamos al faraón Akenatón que, apartado de la religión egipcia tradicional, intentó introducir durante su reinado (1364 a 1347 a. e. c.) el culto al dios solar Atón; aunque dicha creencia apenas sobrevivió a su muerte, produjo una conmoción importante en la tierra de los faraones. Si efectivamente el pueblo hebreo (5) estuvo cautivo allí y dado que el éxodo se sitúa en el siglo siguiente, es posible que las ideas del gobernante hereje hayan influido en los israelitas. Por otro lado, viene al caso aclarar que el pueblo de Israel no siempre fue monoteísta; de hecho, el reinado de David alrededor del año 1000 a. e. c. y fundamentalmente el de su sucesor, su hijo Salomón, no solo fueron “tolerantes” en materia religiosa, sino que en el caso de este último podría decirse que abiertamente politeísta. Salomón construyó santuarios para los dioses de sus esposas paganas, adoró a deidades de pueblos colindantes como Astarté e incluso en el templo que mandó a construir para depositar el Arca de la Alianza con Yahveh depositó imágenes de otras divinidades (Armstrong, 2005; Idinópulos, 1995). De hecho, en el mismo texto bíblico, Ezequiel (6) advierte contra los cultos idolátricos en el templo y en los libros Segundo de los Reyes y Oseas (7) se habla de la prostitución sagrada que, en honor de diosas de la fertilidad cananeas, se ejercía en el mismo santuario. Finalmente y luego de muchas vicisitudes y reformas religiosas, los yahvistas lograron, alrededor del siglo VII a. e. c., establecer su primacía y su creencia en un dios único que, a la vuelta del exilio babilónico, (8) se convertiría además en un dios de características universales, es decir, no ya solo del pueblo judío sino de la humanidad en tanto y en cuanto los demás dioses constituían falsas divinidades.

Con respecto a su visión lineal de la historia, esta comienza con el acto creador de Yahveh, tal cual lo atestigua el Génesis, y acabará el día del juicio final, cuando el mismo Yahveh juzgue a todos los hombres que existan o hayan existido y el mal sea finalmente desterrado. En esta concepción, la historia es el instrumento en el que Dios realiza su obra y voluntad. Sobre el final de este libro veremos que esta concepción será de vital importancia en la filosofía de la historia agustiniana.

También ha distinguido a los pueblos semitas la proscripción de todo tipo de imágenes sacras, esculturas, pinturas o la reproducción de cualquier imagen asociada a lo divino. (9) Todavía hoy al ingresar en una sinagoga o en una mezquita en cualquier lugar del mundo las mismas se encuentran desprovistas de ellas.

Por otra parte, el segundo grupo de pueblos que convergerá para terminar moldeando el cristianismo cuando los seguidores de Jesús salgan de Judea y arriben a Europa es el de los indoeuropeos. En las ciencias sociales, este concepto se define a partir del lenguaje; así, serán culturas indoeuropeas todas aquellas que hablen lenguas de la región, desde Europa hasta la India. En el caso del continente europeo, las únicas lenguas que no corresponden a este tronco lingüístico son el lapón, el vasco, el estoniano, el finés y el húngaro.

Estos pueblos habitaban alrededor del 4000 a. e. c. en la región que hoy llamamos Asia Central (10) y durante cientos o miles de años de lentas migraciones fueron estableciéndose en Irán y la India, en las tres penínsulas del sur de Europa, en Europa central y Rusia; hacia el oeste en los actuales territorios de Alemania, Francia, el norte del continente y, cruzando el Canal de la Mancha, en las Islas Británicas. Por supuesto que el concepto de migración en aquellos tiempos era bastante diferente al que las personas tenemos de él en el siglo XXI. Grupos humanos decidían emigrar y en su camino, que muchas veces duraba largos años y hasta posiblemente generaciones enteras, enfrentaban diversas vicisitudes: accidentes geográficos que debían vadear, lo cual los alejaba a veces definitivamente de su inicial destino; pueblos con los cuales había que combatir para asentarse o continuar su camino; desprendimientos del contingente original y aún mixturas con otros grupos humanos hallados en estas azarosas migraciones. A través de estos avatares, los indoeuropeos fueron transmitiendo su lengua, cultura, religión, costumbres e idiosincrasia por aquellos sitios donde pasaron o se establecieron y por supuesto, también

recibieron el influjo de otros pueblos con los que tomaron contacto. Sin embargo, los indoeuropeos lograron mantener en el fondo gran parte de su cultura proveniente del tronco común, y por ello tomamos el término civilización indoeuropea. A modo de ejemplo, podríamos citar la enorme similitud que existe entre el panteón de dioses griegos con el liderazgo de Zeus y Odín y sus dioses en la mitología nórdica o determinadas palabras en hindi que poseen la misma raíz que palabras con el mismo significado en latín o en alemán.

Nuevamente citando a Gaarder (1996), podemos aseverar que las principales características de estos pueblos son el politeísmo, su concepción cíclica de la historia y su tendencia a reproducir lo sagrado en imágenes.

Con respecto al politeísmo, esto supone la creencia en más de un dios y ello ha sido ya ampliamente tratado en esta obra y allí nos remitimos.

En cuanto a su visión cíclica, ello no implica que los mismos acontecimientos se sucederán eternamente en un continuo volver a empezar, sino que la misma se manifiesta en ciclos como las estaciones del año y que ella no tiene principio ni final. Algo similar estudiamos en el capítulo anterior al analizar la teoría de la *anaciclosis* polibiana.

Finalmente, con relación al culto de las imágenes, los indoeuropeos fueron profusos en la representación de lo sagrado en forma de estatuas, grabados, pinturas y otras manifestaciones artísticas. Aún hoy pueden observarse en museos y en calles de Europa, África y Asia, tallas y figuras de Zeus, Júpiter, Venus, Diana, Marte y otras divinidades de la Antigüedad. En algún momento del cristianismo primitivo, este abandonó la lógica semítica de no reproducción de imágenes sagradas para adoptar esta característica indoeuropea, y comenzó por el símbolo de la cruz, tan cara a los seguidores de Jesús. No debe buscarse en ello una cuestión doctrinal religiosa sino de índole práctica, como muchas otras características que el cristianismo terminó adoptando al asentarse en el viejo continente. Muy posiblemente los fundadores del nuevo movimiento advirtieran que al común de la gente, en general de los estratos más humildes de la sociedad que eran receptivos al nuevo mensaje, les era muy dificultosa no solo la lectura sino la comprensión de determinados conceptos que las imágenes podían explicar en forma más sencilla y elocuente. De hecho, los primeros santuarios y catacumbas se encuentran poblados de pinturas y grabados con referencia no solo a la historia santa sino también a la vida de las primeras comunidades cristianas.

El politeísmo también dejó sus huellas en la nueva religión. En sus orígenes, el nacimiento de Cristo se celebraba en el mes de enero, sin embargo, y desde tiempos inmemoriales, las distintas culturas politeístas celebraban sobre fines del mes de diciembre una gran fiesta para conmemorar el solsticio de invierno, entendido como el renacimiento del dios Sol. (11) Por supuesto que esto suponía una gran contrariedad y confusión, así que en el siglo IV e. c. la Iglesia definió la fecha del nacimiento de Jesús el día 25 de diciembre y consagró a Dios el domingo, que era el día del Sol (Baring y Cashford, 2005). El mismo árbol de Navidad remite también a las viejas creencias paganas relacionadas con los árboles sagrados, en este caso, el árbol de la vida, que simbolizaba la regeneración de la vegetación y marcaba el eje que unía el cielo, la tierra y el mundo subterráneo o *axis mundi*. De hecho, aunque en este caso haciendo referencia al ciclo lunar, Jesús permanece en la muerte tres días, el mismo lapso de tiempo en que la luna “muere” y “renace” en su fase de luna nueva. Finalmente, y realizando una mixtura entre el politeísmo y el culto a las imágenes, podemos observar en el cristianismo una inmensa legión de santos y “deidades menores” que en mucho hacen acordar a los panteones de las mitologías clásicas.

2. La sociedad judía en la época de Jesús

En la época del nacimiento de Jesús de Nazareth, hace aproximadamente dos mil años, Judea se hallaba bajo la égida del Imperio romano. (12) Es menester aclarar que, como sucede en todo imperio, la lógica romana consistía en la conquista y adquisición de territorios; sin embargo, Roma fue, por lo menos hasta fines del siglo II e. c., un imperio de características muy particulares. En efecto, más allá de la mayor o menor violencia con que se haya realizado la invasión y sometimiento de una tierra, los romanos poseían una idiosincrasia imperial de características razonablemente liberales. En general, una vez asentados en un lugar, solían llegar a determinados acuerdos con algún sector de la población y en muchos casos permitían que siguiese, por lo menos en apariencia, ejerciendo el gobierno algún personaje nativo, por supuesto, bajo la férula de magistrados designados por el emperador que se encargaban de aquello que realmente

sustentaba al imperio: los impuestos y la seguridad de las fronteras. Por lo demás, en la mayoría de los casos se respetaban las costumbres, religión, cultura e incluso las mismas leyes del pueblo sometido, salvo por supuesto, que alguna de ellas fuese contraria al derecho romano. De hecho, tampoco era inusual que, en la capital, la aristocracia romana ante una nueva conquista comenzase a venerar a un determinado dios o se impusiesen modas relativas a vestimentas, gastronomía o cualquier otra dimensión importada de la nueva conquista. En el caso que nos ocupa, los romanos habían impuesto como rey a Herodes, que provenía del pueblo idumeo, con lazos de parentesco con el pueblo judío. (13) Este monarca nunca resultó popular para sus gobernados, que lo veían como a un extranjero en el trono de Israel, a pesar de los esfuerzos de Herodes para lograr congraciarse, lo cual incluyó una ampliación y remodelamiento del templo, que adquirió características suntuosas, pagadas de su propia fortuna personal.

Como toda sociedad, la judía de aquella época se encontraba dividida en distintas facciones o “partidos”. (14) A continuación haremos una breve reseña de aquellos más importantes a los efectos de nuestro estudio:

a) Saduceos: se consideraban descendientes del sumo sacerdote Sadoq, de la época del rey Salomón. Si bien su número no era muy elevado, su importancia radicaba en la implícita alianza con los romanos y fundamentalmente en que manejaban el Sanedrín o parlamento político religioso del pueblo judío. No creían en la resurrección de los muertos.
b) Fariseos: formaban el partido más popular dentro de la sociedad judía. Casi todos los judíos lo eran. Sus primeras menciones se remontan al siglo I a. e. c. y surgen en oposición a los saduceos, como un movimiento de educación popular y enseñanza de la torah en escuelas, llamadas luego sinagogas, a través de un maestro o rabino. Si bien se oponían a la dominación romana, su posición no pasaba de lo testimonial, sin llegar a las vías de hecho. Creían en la resurrección de los muertos, lo cual reviste importancia, habida cuenta de que los seguidores de Jesús pertenecían a este grupo, siendo él mismo su rabino.
c) Esenios: eran un grupo ascético y apocalíptico que habitaba en soledad en las cuevas del Qumran viviendo de aquello que proveía el desierto. Su vida era puramente espiritual, desentendida de los asuntos del mundo. Habida cuenta de la similitud (15) entre ciertas ideas,

costumbres y simbologías esenias con las enseñanzas de Jesús, algunos historiadores aventuran que este convivió con ellos en un período que abarca desde su aparición en el templo y discusión con los doctores de la ley a los doce años, hasta los treinta años, en que comenzó su prédica. (16) Juan el Bautista, primo de Jesús, era esenio.

d) Zelotes: era este un grupo ultranacionalista que promovía la guerra de guerrillas contra la ocupación romana. Fue perfectamente descripto por el historiador judío romanizado Flavio Josefo (1891), quien nos habla de su fanatismo y mucha crueldad. Su aparición es casi contemporánea al nacimiento de Jesús. Serían los cabecillas del enfrentamiento contra Roma en el período 66-73 e. c. que culminaría con la destrucción de Jerusalén.

Así estaba conformada entonces la sociedad judía al momento del nacimiento de Jesús de Nazareth. Solo resta agregar, para que la composición de contexto sea completa, que el pueblo judío albergaba una fuerte creencia mesiánica, aunque esta no estaba conceptualmente definida (Sabán 1994), es por ello que, variando las épocas y las circunstancias, las características del mesías podían mudar, y aún en el mismo momento histórico algunos aspiraban a un liberador guerrero mientras otros sostenían anhelos más espirituales.

3. La cuestión del Jesús histórico

Es esta una de las problemáticas que más ha inquietado a los historiadores de todas las épocas: la cuestión de la historicidad del rabino galileo. Jesús, al igual que Sócrates, no dejó su palabra y sus enseñanzas por escrito, sino que conocemos su vida y prédica por aquellos que han escrito sobre ellas, exactamente igual que sucede con el filósofo griego. Sin embargo, Sócrates vivió en la centralidad del mundo de su tiempo, a diferencia de Jesús, cuyos días transcurrieron en la periferia del imperio romano. Por otra parte, y por esa misma centralidad, sabemos que tanto Platón como Jenofonte fueron discípulos directos de su maestro y escribieron sus obras muy poco tiempo después de la muerte de este. Como veremos, en el caso del nazareno existe cierta oscuridad con respecto a

algunos de los autores de los evangelios canónicos y la fecha de su composición.

Aquello que conocemos como Nuevo Testamento está constituido por todos aquellos libros que la Iglesia católica considera verdaderos reunidos en un canon. De ellos hay cuatro, los evangelios canónicos que narran la vida y obra de Jesús: Mateo, Marcos, Lucas y Juan. El Nuevo Testamento se completa con los Hechos de los apóstoles, diversas cartas pastorales y el libro del Apocalipsis. En total, lo conforman 27 libros que fueron aprobados como verdaderos en el Concilio de Cartago en el 397 e. c., todos ellos escritos en griego.

En cuanto a aquellos que nos informan concretamente sobre Jesús, es decir, los Evangelios, estos son atribuidos a los autores antes mencionados, siendo un lugar común el tomarlos como apóstoles. Mateo, Marcos y Lucas, son bastante parecidos en cuanto a la cronología y los hechos consignados y por ello se los llama sinópticos, ya que presentan la cuestión claramente y en sus líneas esenciales. Por el contrario, el Evangelio de Juan no solo difiere en su cronología respecto de los tres primeros, sino que presenta otros hechos y es de características más filosóficas y espirituales desde sus primeras líneas. En resumen, podría decirse que los primeros narran una historia mientras que el último es más críptico y de naturaleza doctrinaria. Ahora bien, en este punto comienzan las controversias acerca de los evangelios canónicos, discusión harto importante pues no es lo mismo que sus autores efectivamente hayan conocido a Jesús o que la historia les haya llegado por vías orales, como también es relevante la fecha de su composición, habida cuenta de que dichas tradiciones orales se deforman a medida que pasa el tiempo. Sabemos a ciencia cierta que Marcos y Lucas no conocieron a Jesús, pues el primero era intérprete de Pedro en Roma, y el segundo, colaborador de Pablo de Tarso, que tampoco lo conoció. Sin embargo, aquí acaban las certezas. Según fuentes de la época, como Eusebio de Cesarea en su *Historia eclesiástica* (2010), compuesta durante el primer cuarto del siglo IV e. c., Irineo de Lyon, quien en el siglo II compiló el canon evangélico, había establecido el siguiente orden: Mateo, Marcos, Lucas y más tardíamente Juan. Sin embargo y siempre en la misma fuente, Clemente de Alejandría, en el siglo III, estableció cierta confusión cuando, luego de narrar que Mateo que siempre había predicado de palabra, puso su versión por escrito al marcharse, agrega "Marcos y Lucas habían ya publicado sus respectivos evangelios" (121), aunque él también coincide en

que el último de ellos es el de Juan. En la actualidad, sabemos que el primer evangelio escrito fue el de Marcos, que seguramente escribió acerca de lo que Pedro contaba en Roma, luego Mateo, Lucas y Juan (Johnson 1989); de hecho, pareciera que Mateo y Lucas consideraron insuficiente el manuscrito de Marcos, del que seguramente partieron, y trabajaron con otras tradiciones orales. Según Caratini (2005), entonces, las fechas probables pueden haber sido: Marcos, escrito en lengua griega en Roma entre el 57 y el 60 e. c.; Mateo, escrito en arameo (17) en Jerusalén hacia el 80-90 e. c.; Lucas, escrito en griego alrededor del 100 o 110 e. c.; y Juan, escrito en Griego en Efeso cerca del 100 e. c. Si consideramos como posible tanto la actual datación como el hecho de que dos de los evangelistas ciertamente no conocieron a Jesús, ello abre ciertos interrogantes. ¿Es posible que Mateo, habiendo sido discípulo de Jesús, escribiese tan tardíamente y partiendo del escrito de alguien que le era ajeno? En el caso de Mateo, y si se estima la muerte de Jesús alrededor del 28 e. c. ¿Viviría todavía? (18) Lo mismo sucede con Lucas y Juan, añadiendo en el caso de este último que, según distintas tradiciones, un sosías que también vivió y murió en Efeso podía haber sido el autor del Apocalipsis y aún del Evangelio. Por otra parte, encontramos posiciones que podría sintetizar acabadamente el historiador de las religiones Bartr Ehrman (2004), que sostiene que quienes acabarían transformándose en la ortodoxia cristiana (19) necesitaban remitir su autoridad a los apóstoles. De hecho, los textos habrían sido anónimos, estarían narrados en tercera persona y habrían sido escritos posiblemente en el siglo II e. c. por cristianos educados; la posterior atribución a los apóstoles o colaboradores más o menos directos tuvo el efecto de consagrar su propia legitimidad. Finalmente, y desde otro punto de vista, el crítico literario Harold Bloom (2006) sostuvo que los evangelios sinópticos se redactaron aproximadamente una generación después de la muerte de Jesús y el Evangelio de Juan, quizá un siglo después de la muerte de su maestro. Podemos observar entonces que la cuestión es controversial, aún entre las fuentes que la misma Iglesia considera verdaderas.

En cuanto a los evangelios gnósticos, aquellos que la Iglesia llama apócrifos –es decir, falsos– constituyen una segunda fuente histórica sobre Jesús. Son evangelios, epístolas y otros géneros de escritos que suponen una enseñanza secreta, oculta y esotérica en las palabras del nazareno a las que se podía acceder mediante el conocimiento. La mayoría de ellos fueron encontrados en 1945 en Nag Hammadi, Egipto, y entre los más conocidos

se hallan el Evangelio de Tomás, el Evangelio de Felipe y el Evangelio de María Magdalena. Fueron escritos por comunidades cristianas primitivas seguramente fundadas por Pablo de Tarso luego de la muerte de este. Es muy difícil su datación, ya que aún aquellos de los que se tienen noticias contemporáneas pudieron ser copias de copias. A medida que la Iglesia de Roma fue afirmando su autoridad y estableciendo jerarquías, consideró heréticos a estos manuscritos pues contrariaban los textos oficiales al sugerir que existían enseñanzas ocultas que Jesús había transmitido no solo a "algunos" apóstoles sino también a otras personas. Por supuesto, ello cuestionaba toda la arquitectura teológica oficial. A esto se debe su temprana destrucción por parte de la Iglesia romana, y así explica Pagels que "Los esfuerzos que hizo la mayoría por destruir todo vestigio de 'blasfemia' herética tuvieron tanto éxito que, hasta los descubrimientos de Naj Hammadi, casi toda nuestra información sobre formas alternativas de cristianismo procedía de los tremendos ataques que contra ellas lanzaban los ortodoxos" (2004: 23). Puede decirse entonces que existieron formas de cristianismo alternativas y que contamos con fuentes diferentes a las canónicas, aunque en la actualidad se los siga estudiando. Finalmente, también podría decirse que el Evangelio canónico de Juan se halla en las fronteras probables del gnosticismo, razón por la cual todavía existe una discusión en cuanto a las razones que indujeron a su aceptación en el canon.

En cuanto a las fuentes judías, solo encontramos al historiador judío romanizado Flavio Josefo que en sus *Antigüedades judías,* en su Libro XVIII dice:

> Por estas fechas vivió Jesús, un hombre sabio, si es que procede llamarlo hombre. Pues fue autor de hechos extraordinarios y maestro de gentes que gustaban de alcanzar la verdad. Y fueron numerosos los judíos e igualmente numerosos los griegos que ganó para su causa. Este era el Cristo. Y aunque Pilato lo condenó a morir en la cruz por denuncia presentada por las autoridades de nuestro pueblo, las gentes que lo habían amado anteriormente tampoco dejaron de hacerlo después, pues se les apareció vivo de nuevo al tercer día, milagro este, así como otros más en número infinito, que los divinos profetas habían predicho de él. Y hasta el día de hoy todavía no ha desaparecido la raza de los cristianos, así llamados en honor de él (2002: 1089).

Sobre este texto de Flavio Josefo existen discusiones en torno a su autenticidad, aunque hoy se está conteste en que lo más posible es que sea una interpolación tardía y no demasiado ingeniosa (Johnson, 1989).

Finalmente, en cuanto a las fuentes paganas, ellas tampoco aportan demasiado. Plinio el Joven, cuando gobernaba Bitinia, escribió una carta en el 112 e. c. dirigida a Trajano, la carta X, donde comentaba a su emperador acerca de unas personas que molestaban al resto ya que se reunían muy temprano a la mañana para entonar cánticos a Cristo como a un dios. La cuestión del gobernante se advierte no muy favorable a los cristianos, pero más por razones de orden público que religiosas. Por otra parte, hacia el 115 e. c., Tácito en sus *Anales*, refiere que Nerón, luego del incendio de Roma, dio por culpables a aquellos que el vulgo aborrece y llama cristianos siendo el origen de tal nombre un ajusticiado en tiempos de Tiberio llamado Cristo (1910). Por último, Suetonio, historiador y archivista del emperador Adriano, nos cuenta al narrar la vida del emperador Claudio, que expulsó de Roma a unos judíos que provocaban disturbios instigados por un tal Cresto (1963).

Sabemos entonces, a partir de este detallado análisis de las primeras fuentes del Jesús histórico y el grupo nazareno, las dificultades que aún subsisten en términos de dilucidar los primeros tiempos de aquello que luego se convertiría en el cristianismo.

---

1. Mucho deben este Preludio y el Capítulo I de este libro a las teorías de Mario Saban que hemos tomado en gran parte, más allá de la oportuna inclusión de sus obras en la bibliografía y la indicación de citas tomadas en forma literal.

2. Ya habrá colegido el lector que en esta obra hemos preferido usar la más abarcadora y moderna forma de datación referida como era común.

3. Región de la Antigüedad que se corresponde aproximadamente con los actuales territorios de Israel, la Autoridad Nacional Palestina, el oeste de Jordania y partes del Líbano y Siria.

4. Sara apela a una antigua costumbre de la tierra de Canaán a los efectos de que su esposo pudiese engendrar un sucesor para su tribu y hacienda.

5. Todo aquello que rodea a la esclavitud del pueblo hebreo en Egipto así como el posterior éxodo se encuentra discutido en términos históricos. Existen registros acerca de un grupo humano llamado *apiru* o *habiru* (cubierto de arena) de características seminómadas que en la época solía discurrir entre Mesopotamia y Egipto y que bien podrían referirse a los hebreos. Por otra parte, Moisés no aparece en ningún registro histórico salvo la *Biblia* o la *Torá*. Con respecto al éxodo, de haber ocurrido, debería datarse alrededor de 1250, que es cuando está fechada la toma de Jericó por parte de Josué, sucesor de Moisés.

6. Profeta bíblico del siglo VI a. e. c.

7. Profeta bíblico del siglo VIII a. e. c.

8. En el año 587 a. e. c., el rey de Babilonia, Nabucodonosor, tomó Jerusalén, la saqueó, destruyó su templo y llevó cautiva a la élite judía. En el siglo siguiente, los descendientes de muchos de estos “exiliados” volvieron a la ciudad y, a partir del liderazgo de Esdras, comenzó un renacimiento religioso.

9. Algunos sectores extremistas amplían la prohibición a todo tipo de imágenes.

10. Los países que actualmente ocupan el territorio de esa región del mundo son Kazajistán, Kirguistán, Tayikistán, Turkmenistán y Uzbekistán.

11. En Mesopotamia se hacía referencia a Tamuz y Dumuzi; en Egipto, a Osiris y Horus; en Grecia, a Dionisio, Helio y Orfeo; en Roma, a Mitra (Baring y Cashford, 2005).

12. En el año 64 a. e. c., mientras el pueblo judío se encontraba envuelto en luchas dinásticas, el general romano Pompeyo, que se hallaba en el este tras haber derrotado a la última expresión de los Seléucidas, tomo Jerusalén y anexionó la región al Imperio bajo el nombre de provincia romana de Siria.

13. Los idumeos, según los textos bíblicos, tienen su origen en Esaú o Edom, hermano mellizo de Jacob, del cual descienden las doce tribus de Israel. Edom significa “rojo”, y tiene que ver con el color del cabello de Esaú, a quien su hermano robó la primogenitura; de allí la presunta rivalidad entre estos pueblos.

14. En el sentido de preferencia o toma de posición (en la Antigüedad, muchas veces se trataba de una cuestión familiar, que de algún modo “se transmitía” al momento del nacimiento de una persona) o pertenencia a un grupo determinado y no en cuanto partido político con el significado adquirido en la modernidad.

15. Según Edouard Schure (1985), algunos puntos comunes entre la doctrina esenia y la posterior doctrina cristiana estarían dados por el deber de amor al prójimo, la prohibición de jurar, el odio a la mentira, la humildad y la institución del ritual de la cena similar a los ágapes esenios, aunque con el nuevo sentido sacrificial.

16. El evangelio de Lucas es el único de los cuatro canónicos que refiere sobre la infancia de Jesús. Al leerlo podemos observar que en 2, 41-52 se relata su primera Pascua en el templo a la edad de doce años y su discusión con los doctos del templo, e inmediatamente después aparece Jesús adulto, a sus treinta años.

17. Lengua de origen semita en la que se expresaban los sectores populares y comerciales en la época de Jesús. Jesús hablaba arameo.

18. Según el texto de Mateo, Jesús nació cuando el rey de Judea era Herodes, que falleció presumiblemente de cáncer en el año 4 a. e. c., lo mismo que Lucas. Por otra parte, este último menciona el censo ordenado por Augusto que en la región llevó adelante Quirino, gobernador de Siria, el cual según Flavio Josefo sucedió en el 6 o 7 a. e. c. Es decir que Jesús debió de nacer aproximadamente entre el 4 y el 6 a. e. c. Si tomamos como cierta su muerte, a los 33 años, podemos colegir que esta sucedió aproximadamente en el 28 e. c.

19. La Iglesia de Roma.

Capítulo XIV
Del judeonazarenismo al cristianismo

1. Los primeros tiempos sin Jesús

Habida cuenta de los pocos testimonios directos con los que contamos acerca de esta primera época, los interrogantes que surgen desde el punto de vista de las ciencias sociales y de nuestra obra son: ¿fue Jesús el creador del cristianismo? ¿Cuándo surgió el cristianismo como una religión separada de su religión madre, el judaísmo? ¿Hay un momento exacto en el que podamos datar esa separación o fue el *continuum* de un proceso?

En los *Hechos de los apóstoles*, libro canónico escrito por Lucas, discípulo de Pablo, (1) se narra que luego de la última aparición del maestro, los discípulos siguieron unidos, viviendo en comunidad, donde comartían sus bienes y pregonaban que entre ellos había vivido el mesías. De hecho, el grupo crecía con aquellas personas que aceptaban el mensaje de la salvación. Sin embargo, continuaban siendo judíos fariseos y cumpliendo sus deberes rituales y religiosos como judíos; en verdad acudían diariamente al templo (2, 46) y predicaban sobre la resurrección de su rabí, aunque ello irritase a los saduceos. Para mejor comprender los primeros pasos del grupo nazareno y la dimensión ética del futuro cristianismo, es decir, cuando se transforme en una religión separada y diferente del judaísmo, es necesario saber que "Jesús nació, vivió y murió como judío. Jesús fue un judío observante, no conoció el domingo, sino el descanso sabático. Practicó durante toda su vida las festividades del judaísmo. Fue un rabino en el mayor sentido de la palabra, un gran maestro" y "Que no existe ninguna enseñanza del rabino Jesús que no se encuentre dentro de las enseñanzas bíblicas o en la tradición de otros rabinos del judaísmo" (Sabán, 2012: 19). Vale decir entonces que, luego de su muerte, el grupo que se había congregado a su alrededor no era más que una comunidad de judíos mesiánicos que decían haber tenido como maestro

al mesías que había muerto y resucitado conforme a las creencias judeo-fariseas.

Posteriormente comenzaron a sumarse a esta comunidad judíos helenistas, es decir, personas que habían nacido fuera de Judea y dentro de la esfera de influencia de la cultura griega. (2) Ello será capital para la futura expansión del mensaje de Jesús, ya que estos judíos que conocían la filosofía griega poseían una amplitud de miras y una capacidad de entender la enorme potencialidad que el mensaje del nazareno podía tener en un mundo de dioses viejos y anquilosados. Entre ellos se destacará Pablo o Saulo (3) de Tarso, (4) judío y ciudadano romano que, según narra la tradición, luego de perseguir a los nazarenos se convierte e ingresa al mismo a raíz de un suceso milagroso. Pablo comprenderá perfectamente la situación de aquellos judíos que vivían fuera de los límites de Judea, pero también, al llevar su prédica al mundo romanizado, cuán hondo calaba en muchos gentiles (5) un mensaje que hablaba de una vida nueva, de vida después de la muerte y de resurrección, además de toda la ética que, heredera del judaísmo, Jesús había transformado en asequible con un discurso profundamente carismático. Todo ello en un mundo en donde la inmensa mayoría de la gente solo practicaba una vida de supervivencia, sin esperanzas de movilidad social y con religiones que no daban ningún tipo de respuestas ni esperanzas.

Pablo comenzó a viajar por la cuenca mediterránea predicando el mensaje nazareno en las comunidades judías de cada ciudad que visitaba y mientras que algunos miembros de esas comunidades adherían a su postulado otros muchos se mostraban reticentes a hacerlo. Lo que sí descubrió es que esa nueva ética religiosa era vista con sumo agrado por un gran número de gentiles. De hecho, en su prédica, Pablo no solo anunciaba la llegada del mesías sino que este mesías era hijo de Dios, concepto desarrollado por él mismo (Saban, 1994). No solo Dios había enviado a su hijo único para salvar a la humanidad, sino que la divinidad que después será plasmada en los evangelios es de características mucho más espirituales y magnánimas que el Dios del Antiguo Testamento, mucho más carnal y vengativo, que en su furia llegó a arrasar ciudades enteras.

Como consecuencia del trabajo de Pablo, comenzaron a integrarse al grupo nazareno tanto judíos como gentiles y es allí donde principia el meollo que derivará, luego de muchas circunstancias, en el nacimiento del cristianismo. Los judíos, para ingresar al nazarenismo, no tenían más que

creer en aquellas cosas que Pablo o cualquiera de los apóstoles o miembros predicaba, es decir, lo que llamamos profesión de fe. Distinto era el caso de los gentiles, ya que como los nazarenos eran un grupo judío mesiánico, primero debían convertirse al judaísmo como requisito indispensable para su ingreso. En el caso de las mujeres, ello no suponía un problema, pero en cuanto a los hombres se imponía como un problema la cuestión de la circuncisión, lo cual afectaba directamente la posibilidad de crecimiento nazareno. En el año 49 e. c., esta problemática suscitó una discusión en la comunidad de Antioquía sobre la forma de salvación: para algunos de sus miembros ello incluía la totalidad de la ley mosaica incluido el rito de la circuncisión, mientras que otros judíos manifestaban que los gentiles podían también ser salvos si cumplían con las leyes del patriarca Noé aun cuando se mantuvieran gentiles. Estas distintas posiciones originaron una disputa que condujo a una reunión en Jerusalén el año siguiente y que la historia ha denominado como el primer concilio de la Iglesia. Allí, Pablo, con una visión más aperturista, enfrentaría a aquellos que defendían una postura más cerrada respecto de la admisión de nuevos prosélitos.

2. El Concilio de Jerusalén del 50 y sus consecuencias inmediatas

En Jerusalén se hallaba no solo la comunidad principal nazarena sino una especie de consejo de ancianos representado básicamente por la figura de los viejos apóstoles, cuya autoridad residía en haber conocido a Jesús y a su palabra en forma directa.

Como ya hemos dicho, la tradición judía contemplaba la salvación de aquellos que no pertenecieran al "pueblo elegido" por la vía del cumplimiento de determinadas normas atribuidas al patriarca Noé, aquel que salvó al género humano del diluvio universal.

El desarrollo de esta reunión se encuentra narrado en el capítulo XV de los *Hechos de los apóstoles*, escrito presumiblemente por Lucas, en una versión que pareciera casi acordada por las partes. La visión amplia de Pablo fue apoyada por Pedro y Santiago el menor, el hermano de Jesús, los dos principales líderes de la comunidad jerosolimitana. A ella se opusieron algunos fariseos (6) que habían ingresado posteriormente. A los efectos de

esta obra, debemos analizar esta discusión no en clave religiosa –lo cual nos es ajeno–, sino en clave política. La discusión verdadera podríamos decir que se centró en si el nazarenismo debía convertirse en lo que hoy llamaríamos un movimiento de masas, lo cual por definición implica apertura y cierta flexibilidad doctrinaria; o si debía seguir siendo un grupo de elite solo asequible a determinadas personas con criterios restringidos de admisión. Pablo, un hombre que conocía el mundo y que había palpado en sus prédicas durante una década el inmenso futuro de la doctrina que predicaba, entendía que si se apoyaban en la misma tradición judía, la expansión del nazarenismo podría convertirse en universal.

Como resultado del concilio, y siempre según los *Hechos*, se habría llegado a una posición unánime que dejó a todos conformes, lo cual provocó una gran alegría en la comunidad de Antioquía, donde se había suscitado la diferencia, cuando les fue comunicada (Johnson, 1989). No queda en claro en el texto bíblico si esta resolución de la controversia que en realidad pareciera una solución intermedia entre ambas posiciones fue una decisión definitiva o una especie de tregua para continuar discutiendo. De cualquier manera, y como veremos, en la práctica, el desarrollo de los hechos posteriores se sucedió de tal manera que la cuestión, por lo menos en términos históricos, devino abstracta.

Según la decisión del concilio entonces, aquellos gentiles que no quisiesen realizar el rito de la circuncisión podían ingresar al grupo nazareno cumpliendo solamente las leyes de Noé, que consistían en: no blasfemar, no matar, no incurrir en idolatrías, (7) no tener relaciones sexuales prohibidas, no comer carne de un animal vivo, instituir tribunales de justicia y no robar (Saban, 2003). De ello se sigue que los judíos seguían ingresando mediante la profesión de fe y que aquellos gentiles que quisieran circuncidarse y así también convertirse al judaísmo podían hacerlo. Es decir, se establece una forma de ingreso nueva a través de las leyes noájidas, pero de ninguna manera se abole la circuncisión. Esto nos permite decir entonces que se establecieron dos vías de ingreso al grupo nazareno: una era la ya existente dentro del judaísmo y otra para aquellos que se comprometían a cumplir las leyes de Noé y que podemos denominar noeidas (Saban, 1994).

Lo cierto es que, con esta especie de dispensa, Pablo (8) siguió predicando en distintas ciudades y formando comunidades, que cada vez se hacían más importantes y mayores en número. En general, la prédica se

efectuaba en las sinagogas, las cuales componían un mosaico muy particular adonde asistían judíos que componían el corazón de la comunidad y también aquellos que, denominados "temerosos de Dios", compartían el monoteísmo judío, pero eran gentiles. La mayor parte de ellos eran mujeres que, como ya se ha dicho, no debían pasar por el ritual de la circuncisión. Con el decreto apostólico (Saban, 1994) del Concilio de Jerusalén, Pablo logró que en las comunidades de la diáspora cada vez hubiese más gentiles noeidas, es decir, aquellos que solo se comprometían a respetar las leyes de Noé. Sin embargo, aún el nazarenismo seguía enmarcado estrictamente dentro de los parámetros de la ley judía, tanto en el rito y la doctrina como así también en el mesianismo de Jesús aunque, con el paso del tiempo, los gentiles noeidas terminarían sobrepasando en número a los judíos.

En el año 57 e. c., esas comunidades fundadas por Pablo en el mundo mediterráneo le otorgaban un poder cada vez más creciente. Posiblemente el "apóstol de los gentiles" (9) observase, en su lógica proselitista, que algunas disposiciones de las leyes noájidas menoscaban la posibilidad de sumar más fieles. Pablo ejercía sobre cada una de las congregaciones, no solo una jefatura espiritual, sino también un liderazgo de carácter político. De hecho, sus epístolas actuaban como un elemento ordenador ante litigios, discusiones o dudas de cualquier tipo, y por supuesto, a medida que ellas circulaban copiadas por manos anónimas, enriquecían la doctrina nazarena. En ese año 57 e. c. y suponemos sintiendo su liderazgo lo bastante sólido frente al grupo de los ancianos jerosolimitanos, escribió una carta dirigida a la comunidad de Corinto donde modificó parcialmente las conclusiones del Concilio del 50 e. c. El documento, que se denomina *Primera carta a los corintios*, consiente en que aquellos que tenían plena conciencia de monoteísmo, es decir, los judíos y aquellos gentiles convertidos hacía tiempo, podían comer carne ofrecida a los ídolos, ya que lo importante no es la carne en sí, sino la intención (Saban, 1994). Para quienes creían en un solo dios y en su mesías, nada los afectaba la materialidad del alimento si la conciencia se hallaba en estado de pureza y no cometían idolatría en su ser interior. También recomendaba que no hicieran esto frente a quienes recién se iniciaban, ya que podían confundir a personas cuya conciencia aún era débil. Ahora bien, la pregunta que surge es ¿qué motivó a Pablo a realizar semejante excepción? Entendemos que muchas veces los gentiles ofrecían este tipo de alimentos a los nazarenos y además seguramente en ágapes o

reuniones donde mucha gente se hallaba congregada, como era de uso en la Antigüedad. No solo el rechazo podría ser interpretado como acto hostil, sino que además, inhibía a los nazarenos la posibilidad de predicar en aquellos lugares y sumar así más fieles a sus comunidades; tal era el celo paulino en su afán proselitista. Así se modifica el decreto apostólico surgido del concilio, aunque no se lo deroga. De hecho, un año más tarde, en su *Carta a los romanos,* reafirma con más vehemencia lo escrito a la comunidad de Corinto. (10) Es así entonces que, a partir de esta liberalización de los requisitos establecidos en Jerusalén, comenzaron a surgir en las comunidades fundadas por Pablo y otros apóstoles distintas corrientes: la de los judíos que habían ingresado por la profesión de fe, la de quienes cumplían estrictamente con las leyes de Noé, es decir aquellos a quienes llamamos noeidas y también aquellos que, a partir de la flexibilización paulina en *Corintios* y *Romanos,* cumplían parcialmente aquellas leyes, a quienes denominaremos seminoeidas.

Para finalizar este capítulo, creemos conveniente analizar cuáles eran las intenciones paulinas al desarrollar una vasta red de congregaciones en toda la cuenca mediterránea incorporando de manera masiva miles de personas al movimiento nazareno. En definitiva, la pregunta que subyace es ¿tuvo Pablo la intención de crear una religión diferente y separada del judaísmo? Al analizar su prédica a través de las cartas, que pueden considerarse verdaderas, la impresión que surge es que Pablo no solo no intentó crear una religión aparte del judaísmo sino resignificar la Torá en los términos en que lo había hecho Jesús y construir un judaísmo mesiánico universal (Saban, 2003). De hecho, en la *Carta a los romanos* a la que ya hicimos referencia, él mismo se pregunta si la Torá debe ser abolida por la fe y enseguida responde que eso jamás sucederá, ya que han venido justamente a establecerla. No debe olvidarse que la incorporación de los gentiles al nazarenismo y la lógica de que ellos podían ser salvados ante Dios con el cumplimiento de las leyes de Noé era una construcción judía, no paulina. Sin embargo, finalmente el cristianismo terminará basando su teología muy fuertemente en las concepciones de Pablo. Su muerte, así como la del grupo apostólico original y una serie de hechos, sucesos y tensiones dentro y fuera de las comunidades nazarenas, concluirán en el establecimiento del cristianismo como una religión plenamente autónoma.

3. El surgimiento del cristianismo

A partir de la década del 60 del primer siglo de la era común y hasta fin de esa centuria, una serie de hechos aceleraron la constitución del cristianismo como una religión separada de su religión madre, el judaísmo. En el siglo II e. c., esa separación se hará más nítida y definitiva.

Como ya hemos descrito, las comunidades nazarenas se reunían observando la ley judía y muchos de sus rituales, más allá de las flexibilizaciones impulsadas por Pablo. A modo de ejemplo, seguían congregándose en sinagogas, observando el shabbat y la pascua el día 14 del mes de nisan, como marcaba el calendario lunar hebreo (Saban, 2016).

Sin embargo, esa tensión que había comenzado a existir entre los diversos componentes de estas comunidades y de ellas con el judaísmo tradicional terminará por decantarse a raíz de diversos sucesos que actuaron como aceleradores históricos.

En el año 62 e. c., era asesinado Santiago el menor, apóstol de Jesús y jefe de la comunidad nazarena de Jerusalén, y entre el 66 y el 73 e. c., la rebelión judía contra Roma y su posterior derrota, toma y destrucción de Jerusalén incluida, inciden fuertemente sobre la influencia que el núcleo de los ancianos más conservadores del movimiento ejercían. De hecho, luego de la muerte de Santiago, esta comunidad se establecerá durante diez años en Pella, en la Transjordania, y perdería el contacto con las congregaciones paulinas, aún después de su regreso, en el año 72. Es decir que la comunidad jerosolimitana ya nunca volvió a ejercer su ascendiente y autoridad como antes, aunque una vez nacido el cristianismo, quizás por su profundo significado, fue una de las sedes obispales más importantes.

Presumiblemente en el año 67 e. c. murieron en Roma Pedro y Pablo, los jefes más importantes del nazarenismo. Ambos constituyeron la jefatura política del movimiento, y a través de su palabra, prédica y epístolas, habían sentado las bases teológicas de las comunidades, en especial el hombre de Tarso. Algunas de las congregaciones del Asia Menor continuaron dirigidas, durante algún tiempo, desde Efeso por Timoteo, discípulo de Pablo, y otras comenzarían a transitar su desarrollo en soledad.

Todos estos acaeceres llevaron a la pérdida de una conducción política y teológica centralizada que tendrá consecuencias a futuro en cuanto a la divergencia de aspectos teológicos, doctrinarios y rituales, entre ellos.

Por otra parte, a fin de este primer siglo, los noeidas y seminoeidas terminaron superando en número a los judíos e impusieron sus propios puntos de vista, flexibilizando, de hecho, aún más la aceptación de personas que no eran parte de la estructura ideológica legal del judaísmo. Es decir, en los casos dudosos, como podría ser el matrimonio entre judíos y paganos, por ejemplo, se terminaba optando por el ingreso y la consecuente ampliación de las comunidades. De hecho, en pocas generaciones, en muchos casos, cada vez eran más lejanos los ascendientes judíos de los miembros de estos grupos.

También tuvo una fuerte incidencia la relevancia cada vez mayor que la vida y las enseñanzas de Jesús alcanzarían en estos grupos por sobre el Antiguo Testamento, que de ninguna manera fue desechado, aunque la centralidad religiosa comenzará a basarse fundamentalmente en la figura de Cristo y rituales propios como la comunión, mientras paulatinamente se irían reduciendo preceptos propios de la Torá por ser propios de la historia nacional del pueblo judío. Por otra parte, el mismo Pablo había manifestado una cierta ambigüedad sobre un tema teológico central: para los judíos, Pablo hablaba de un mesías, lo cual encuadraba perfectamente en sus tradiciones; sin embargo, para los gentiles se sugería a veces más firmemente, y otras no tanto, el concepto de divinidad, lo cual también encuadraba en la lógica de pensamiento de personas cuyos emperadores adquirían ese carácter. Esa distinción acerca de la naturaleza de Jesús ocupará al cristianismo en los siglos siguientes y será objeto de enconadas disensiones.

Finalmente, desde la comunidad de Roma y su esfera de influencia, se crearía el canon de escritos que más tarde se llamaría *Nuevo Testamento* y que, junto con el *Antiguo Testamento,* (11) conforman hoy la *Biblia* cristiana. Este paso será muy importante en términos de dirimir la ortodoxia de la nueva religión, es decir, qué es aquello verdadero y qué no lo es. Anteriormente observamos que, con la pérdida de una autoridad centralizada, muchas de estas comunidades fundadas por Pablo continuaron su desarrollo teológico, doctrinal y ritual sin una guía común, aunque con un centro de creencias generales basadas en la figura de Jesús. Ellas también produjeron escritos doctrinales, muchos de los cuales permanecieron ocultos hasta mediados del siglo XX, aunque algunas noticias teníamos de ellos por documentos de la Antigüedad. En cualquier grupo dogmático y más aún en los de carácter religioso, poseer la verdad

implica tener el poder. Como será expuesto en el capítulo siguiente, nosotros conocemos el cristianismo triunfante, una forma de cristianismo que se impuso a las demás a partir de su centralidad romana y una posterior alianza con Roma a partir del siglo IV. Lo cierto es que sí sabemos que en el año 177, Ireneo de Lyon estableció los cuatro evangelios canónicos, aunque no será hasta mucho después, en el Concilio de Cartago en el 395 e. c., cuando quede definitivamente concluido el *Nuevo Testamento*. Por supuesto que dicha canonización evangélica no supuso su inmediata difusión y conocimiento, y menos su aceptación por las demás iglesias. Por otra parte, también es cierto que cuando comenzaron las profundas diferencias doctrinales de los siglos siguientes, muchos teólogos intentarían justificar en las primeras escrituras desarrollos teológicos muy posteriores. Por último, y más allá de consideraciones relativas a la fe, extrañas a esta obra, es razonable que se incluyesen los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas, con la misma lógica que el cristianismo primitivo pintó y esculpió imágenes; se trataba de narrar una historia a personas con nula o escasa instrucción, por lo general analfabetos, y exactamente eso es lo que hacen los evangelios sinópticos: cuentan la vida de Jesús y sus enseñanzas de un modo didáctico y claro. Resulta menos comprensible la inclusión del Evangelio de Juan por las razones sobre las que ya hemos discurrido.

En conclusión, entre la segunda mitad del siglo I y la primera mitad del siglo II, determinadas circunstancias históricas, externas e internas al nazarenismo, derivarían en el nacimiento del cristianismo como religión independiente y separada del judaísmo. Por supuesto que ello aconteció en forma paulatina, aunque si fuese menester clavar un hito para delimitarlo, podríamos establecerlo con el cambio de la fecha de la celebración pascual, que pasó a regirse por el calendario solar en lugar del lunar. (12) Según Saban, "Unidad en el Canon, aceptación de grupos intermedios, y Cristología, llevaran al judaísmo nazareno a evolucionar hacia el cristianismo y crear así finalmente una religión independiente" (1994: 171). Gradualmente, y a medida que esta separación fue definiendo límites más precisos, fue insertándose la idea del deicidio perpetrado por el pueblo judío sin reparar ni en las raíces judías de la nueva religión ni en la figura del rabí Jesús y sus seguidores también judíos. Podemos afirmar entonces que, al finalizar el siglo II, ya existía claramente una religión llamada cristianismo, que a partir de entonces comenzaría a discutir dentro de sí misma su perfil definitivo.

1. Como ya se ha explicado, ni Pablo de Tarso ni Lucas conocieron a Jesús.

2. Es común llamar a estos judíos como judíos de la diáspora, es decir, de la dispersión. La historia del pueblo judío se encuentra atravesada por ataques, destrucción, conquistas de su territorio y las posteriores gestas de este pueblo para recuperarse. En el transcurso de tales avatares, muchos de ellos tuvieron que huir o emigrar y asentarse con su familia en el territorio del mundo entonces conocido. Algunos volvieron a su patria, pero muchos otros formaron comunidades en lugares como Roma, Atenas, Antioquía, Alejandría, y allí se desarrollaron en la mayoría de sus casos por generaciones sin perder su identidad.

3. Pablo era un judío perteneciente al grupo saduceo que conocía no solo perfectamente la filosofía griega sino también el pensamiento de Filón de Alejandría, un judío egipcio que había sintetizado la tensión entre la filosofía y la religión, y más concretamente, el sistema de pensamiento aristotélico con el judaísmo.

4. Ciudad que se encuentra ubicada en el territorio de la actual Turquía.

5. No judíos.

6. Una de las características del fariseísmo era su apego profundo a la ley mosaica y el ritualismo que ella prescribe.

7. Ello incluía, por supuesto, no comer carne de animales sacrificados como ofrendas a los dioses paganos o ídolos.

8. Para Johnson en su *Historia del cristianismo*, Pablo fue derrotado en este concilio habida cuenta de que la comunidad de Jerusalén se acercó más a la idea nacionalista judía (1989).

9. Denominación común para referirse a Pablo de Tarso.

10. “Acepten al que todavía está poco formado en la fe, sin entrar en discusiones sobre modos de pensar. Hay algunos que piensan que se puede comer de todo, mientras que el poco formado en la fe solo come vegetales. El que come de todo, que no menosprecie al que no come algunos alimentos; y el que no come ciertas cosas, que no critique al que come de todo, ya que también este ha sido aceptado por Dios” (Carta a los Romanos, 14 1-4: 1997).

11. Viene al caso aclarar que el Antiguo Testamento no coincide exactamente con la Torá.

12. Según Eusebio en su *Historia eclesiástica* (2010), esto sucedió en tiempos del papa Víctor (189-198 e. c.) y en los últimos años del emperador Cómodo. Es relevante decir que esta controversia había comenzado a suscitarse bajo el papado de Aniceto (155-166).

Capitulo XV
La Iglesia de los romanos y las herejías

Según refiere Eusebio en su *Historia eclesiástica* (2010), Pablo de Tarso predicó a las personas de origen gentil desde Jerusalén y por la cuenca mediterránea, donde estableció los cimientos de las iglesias. Es decir, nos habla de las comunidades formadas por fuera del núcleo jerosolimitano y emplea para designarlas ya la palabra *iglesia*, que proviene, como hemos visto en el libro III, del griego *ecclesia*, que significa “reunión” o “congregación”. Hemos de tener en cuenta que Eusebio, el gran historiador de los primeros tiempos del cristianismo y panegirista de Constantino, escribe esto en el primer cuarto del siglo IV y lo hace como portavoz de la visión del cristianismo romano, que ya se consolidaba como el gran triunfador frente a otras formas de cristianismo que existieron en los primeros tiempos de nuestra era. Si bien es cierto que estas primeras comunidades poseían un cuerpo doctrinal común a través, básicamente, de los escritos paulinos, también es cierto que no fueron organizadas en forma rígida y con una conducción normada y centralista. De hecho, el mismo culto no era igual en todos lados y no había todavía una distinción entre el clero y los laicos (Johnson, 1989), e incluso podemos suponer que para muchos dirigentes de este movimiento, que esperaban una rápida *parousía,* (1) no tenía sentido una organización demasiado rígida, porque el final de los tiempos llegaría prontamente. Esto significa que el cristianismo primitivo se expandió a través de estas distintas comunidades de forma poco homogénea mediante diferentes versiones, una de las cuales, la romana, se impuso a las demás, se convirtió retrospectivamente en la ortodoxia y otras fueron consideradas herejías, es decir, apartadas de la recta doctrina. En estos tiempos iniciáticos, cada iglesia tenía su propia historia de Jesús, sus propios escritos básicos plasmados casi con seguridad en evangelios, fuertes tradiciones orales y la legitimidad de su ascendencia a través de algún apóstol o discípulo de alguno de ellos.

Ahora bien, algunas de estas iglesias tenían más importancia que otras, debido posiblemente a su ubicación geográfica, a sus comprobados antecedentes apostólicos o a la calidad de las personas que se adherían a ellas. Roma quizás constituya el más claro ejemplo de ello: desplazó a otras comunidades importantes porque estaba ubicada en el momento exacto en el centro de gravedad de la historia; de hecho, con el correr del tiempo, ya no solo al cristianismo se convertía la plebe romana sino también muchas personas provenientes de la aristocracia, con el añadido de influencias y poder económico que ello connotaba.

La Iglesia de Roma y algunas otras comenzaron a darse a partir del siglo II una estructura piramidal, en cada una de ellas eran elegidos uno o varios presbíteros para que guiaran a la comunidad, además de lectores, acólitos, diáconos y subdiáconos para su organización. A medida que las iglesias crecían en número, se hizo necesario un sacerdote o laico (2) para que se ocupase con el cargo de obispo de su coordinación. A su vez, cuando el número de obispos comenzó a hacerse numeroso, también se necesitó la figura de alguien por encima de ellos para organizarlos, y ya en el siglo IV encontramos la figura de los arzobispos, que estaban a cargo de los obispos y de las comunidades de toda una provincia en el mundo romano. Además de ello y rivalizando con Roma, existían otras ciudades consideradas importantes a medida que el cristianismo iba configurando su organización definitiva: Jerusalén, Antioquía, Alejandría, y luego a partir del 330, también Constantinopla, que poseían a sus patriarcas, que se consideraban superiores a todos los grados eclesiásticos descritos. Estos patriarcas y más tarde el emperador podían llamar a obispos y arzobispos a grandes reuniones llamadas concilios, que podían ser provinciales o universales; en este último caso, sus decisiones obligaban a todos los cristianos. No obstante, ya a esta altura analizamos una estructura que recién adquiriría este nivel de organización después de que el emperador Constantino tomase partido por el cristianismo romano, recién a comienzos del siglo IV.

Sin embargo, podemos ver a través de la obra de Eusebio que ya sobre fines del primer siglo, Clemente, (3) obispo de Roma, intervino mediante una carta en una disputa que se había suscitado en la iglesia de Corinto a raíz de la destitución de unos presbíteros. Ello nos da una cabal idea no solo de la jerarquía dentro de la Iglesia (4) sino también entre las diferentes congregaciones ya en fechas tan tempranas. También advierte Eusebio que, para esa época, en que ya había desaparecido la generación de los primeros

apóstoles, comenzó a popularizarse la prédica de la falsamente denominada *gnosis*. Ya hemos dicho que los antiguos conocieron otras formas de cristianismo y muchos más escritos evangélicos que los que nosotros conocemos en la actualidad. La palabra *gnosis* deriva del griego y significa “conocimiento”; en este caso, el conocimiento espiritual de la divinidad o, en palabras de Pagels, “El conocimiento de sí mismo como conocimiento de dios” (2004: 170). Ahora bien, lo cierto es que aquellas comunidades cristianas primitivas, con sus escritos y creencias, a las cuales Ireneo de Lyon denunció en su obra *Contra las herejías* en la segunda mitad del siglo II, eran muy dispares entre sí; no existía entre ellas ningún acuerdo teológico y doctrinal, sino que más bien no aceptaban la autoridad de aquella institución que se estaba conformando como la ortodoxia, su jerarquía eclesiástica y el canon evangélico. De hecho, cuando la iglesia de Roma triunfe, dos siglos más tarde, en el 367, Atanasio, obispo de Alejandría, ordenaría quemar todos los libros falsos con tendencias heréticas.

Las disputas en estos primeros tiempos tuvieron, a fuer de necesidad, relación con muchas de las cuestiones que Pablo en su afán proselitista había dejado en suspenso para no contrariar a las distintas facciones de sus comunidades y, por otro lado, con todo un sistema de pensamiento que el cristianismo romano encontró en suelo europeo. De hecho, resueltas de una u otra manera algunas de estas controversias, de manera dialéctica, se generaban otras, y así, la Iglesia no solo sufriría cismas en la Antigüedad, sino también prácticamente hasta nuestros días. En el caso que nos ocupa, en los albores cristianos, podemos decir que se disputaba acerca de si el dios de las escrituras era el verdadero y máximo creador o existía un demiurgo (5) del cual la divinidad del Génesis era un simple instrumento; también acerca de si la sustancia de Jesús era igual o similar a la del Padre, si Cristo poseía naturaleza humana, divina o ambas a la vez, la cuestión trinitaria y así muchísimos otros tópicos diferenciaban a las comunidades cristianas. Arrianismo, ebionismo, marcionismo, monofisismo y maniqueísmo son algunas expresiones de estos cristianismos derrotados (Piñero, 2008).

En resumen, la Iglesia primitiva no estuvo compuesta de una ortodoxia y distintas herejías (6) a las cuales esta ortodoxia, en este caso la iglesia de Roma, combatió y venció. La visión que nos permite reconstruir los descubrimientos de viejos escritos de comunidades cristianas antiguas como

los evangelios gnósticos y otros da cuenta de una gran diversidad en estas iglesias primigenias, y de que aquello que hoy conocemos como herejía, en realidad, había sido la primitiva forma de cristianismo de alguna congregación. De hecho, en muchas de las iglesias dispersas por el Imperio romano convivían posiciones que luego fueron consideradas heréticas con otras que se consideraron ortodoxas. Ateniéndonos al objeto base de nuestra obra y analizando estos conflictos desde el punto de vista político podemos decir que estas disputas, hasta que el favor de Constantino terminaría inclinando las bazas a favor de la Iglesia romana, constituyeron verdaderas luchas de poder en el seno del cristianismo. Una vez triunfante la Iglesia de Roma proclamó su ortodoxia, proscribió a las comunidades rebeldes y escribió o, en algunos casos, reescribió la historia. El establecimiento de un canon, su estructura eclesiástica y su legitimidad originada en la sucesión apostólica fueron factores de cohesión que, sumados a la centralidad de su sede y al poderío económico que sus fieles más ricos aportaban, sostuvieron al clero romano y sus iglesias adeptas hasta el comienzo de su triunfo, en el siglo IV.

---

1. La nueva venida al mundo de Cristo, el fin de los tiempos y el juicio final.

2. En estos primeros tiempos del cristianismo todavía no existía una regulación de la carrera sacerdotal, incluso no era obligatorio el celibato para aquellos sacerdotes ya casados, aunque estaba prohibido el casamiento en forma posterior a la ordenación (Durant, 1956).

3. Clemente fue obispo de Roma entre el 88 y el 97 e. c., aproximadamente. Esta carta fue escrita probablemente entre los años 95 y 96.

4. Según Laboa Gallego en su *Historia de los Papas*, en esa época, el gobierno de estas comunidades protocristianas aún era colegiado y, como veremos luego en esta obra, no existía la concepción de que el obispo de Roma era el jefe de la Iglesia universal ni su denominación como papa. Según el historiador vasco, cuando "se constata en la Iglesia el valor del concepto de tradición apostólica y se inicia la costumbre de elaborar listas ininterrumpidas de obispos de cada diócesis, al componer la relación romana se optó para el primer siglo por elegir el nombre más representativo o conocido entre los presbíteros del momento" (2011: 33).

5. Para los gnósticos, era el alma universal, principio activo del mundo.

6. Seguimos aquí en parte la tesis de Walter Bauer en su obra *Ortodoxia y herejía en el cristianismo primitivo*, escrita en 1934 y citada por Ehrman (2004).

Capítulo XVI
El triunfo de Roma y la iglesia universal

1. Constantino y Teodosio. De la tolerancia al poder

A comienzos del siglo IV, la salud de Roma se hallaba en grave estado. Hacía más de un siglo que sus límites habían comenzado a retroceder, el ejército deponía y nombraba emperadores, la anarquía y los gobiernos débiles eran una constante, y por supuesto, ya no quedaba nada en ella de los antiguos valores republicanos sobre los cuales había sustentado su ascenso. Sobre fines del siglo anterior, el ejército había elevado al trono imperial a Diocleciano, originario de Dalmacia (1) e hijo de un liberto. Diocleciano consideró que el imperio ya no podía defenderse con la estructura organizacional que tenía y por ello decidió nombrar un coemperador en la figura del general Maximiano para administrar Occidente mientras él se reservaba el Oriente. Unos años más tarde, ambos Augustos designaron respectivamente un César como ayudante y sucesor, y se comprometieron a renunciar a la dignidad imperial al cabo de veinte años (Durant, 1955). Maximiano escogió como César a Constancio, mientras que Diocleciano hizo lo propio con Galerio. Si bien los gastos se incrementaron debido a esta nueva organización, la legislación continuó siendo una sola, aunque firmada por ambos emperadores, como así también la moneda. Sin embargo, y luego de una primera sucesión exitosa, volvió a estallar la guerra civil, lo que llevó a que, en la primera década del siglo IV, existieran seis Augustos que se disputaban el trono. Una de las causas de ello, mas no la única, tuvo que ver ciertamente con que el sistema pergeñado por Diocleciano no contemplaba la sucesión de los hijos de Augustos y Césares.

Contemporáneamente, los cristianos sufrían su última gran persecución a manos de Diocleciano, que anteriormente se había mostrado condescendiente con los seguidores de Jesús. No era la primera vez que sufrían estas actitudes hostiles de parte del Imperio; ya desde las primeras épocas, cuando todavía se los tenía como una secta judía que había sido

liderada por un esclavo llamado Crestus, sufrieron persecuciones intermitentes, ya fuera por parte del poder imperial, como el caso de Decio, como así también por parte de autoridades locales. Las razones por las que eran perseguidos nunca estuvieron del todo claras. Sí es verdad que, en su singularidad, constituían un excelente chivo expiatorio para las épocas de penuria o, dicho en otras palabras, “Forzar un mensaje de unidad y exclusividad permitió a los cristianos hacerse satisfactoriamente impopulares. Las persecuciones se convirtieron en marchamo de éxito” (O’Donnell, 2010: 187).

Eusebio narra con sumo detalle los suplicios a los que se vieron sometidos los cristianos en esta última persecución, y relata tanto el valor de aquellos que “confesaban” su fe en el martirio como de los otros que realizaban pública apostasía. Sin embargo, en el año 311, el emperador Galerio, enfermo de muerte, promulgó un edicto de tolerancia hacia el cristianismo en estos términos:

> Más como la mayoría persistiera en la misma locura (2) y viéramos que ni rendían a los dioses celestes el culto debido ni atendían al de los cristianos, (3) fijándonos en nuestra benignidad y en nuestra constante costumbre de otorgar perdón a todos los hombres, creímos que era necesario extender también de la mejor gana al presente caso nuestra indulgencia, para que de nuevo haya cristianos y reparen los edificios en que se reunían, de tal manera que no practiquen nada contrario al orden público. Por medio de otra carta mostraré a los jueces lo que deberán observar.
>
> En consecuencia, a cambio de esta indulgencia nuestra, deberán rogar a su dios por nuestra salvación, por la del Estado y por la suya propia, con el fin de que, por todos los medios el Estado se mantenga sano y puedan ellos vivir tranquilos en sus propios hogares (Eusebio, 2010: 407).

Como se puede observar, el edicto de Galerio aparece como un mero acto de gracia hacia un colectivo de personas dominadas por la locura al que solo la indulgencia del emperador permitía ejercer su culto. De hecho, las persecuciones continuaron a pesar de las directivas imperiales.

En el 312, apenas un año después del edicto de Galerio, Constantino derrotó a Majencio en la batalla del puente Milvio y se convirtió en emperador de Roma. (4) Hijo de Elena, una devota cristiana, los

historiadores no están de acuerdo respecto de que su conversión se haya debido realmente al celo religioso ni a una revelación divina. Lo más posible es que, luego de haber arribado al trono tras una larga guerra civil, entendiendo que su imperio hacía más de un siglo que sufría desmembraciones constantes y que ya le eran ajenos los valores sobre los que se había edificado su grandeza, viese en el cristianismo un factor ordenador.

A principios del siglo IV, el cristianismo, de una u otra manera, prácticamente se hallaba presente en todo el Imperio romano. De hecho y quizás gracias a las persecuciones y al afán de poner orden en sus asuntos internos combatiendo las manifestaciones consideradas heréticas, el cristianismo –y aquí hacemos referencia explícita al cristianismo romano y sus iglesias vinculadas– había adoptado un esquema que reflejaba la organización del mismo Imperio. Como Roma, era "ordenado, internacional, multirracial y cada vez más legalista. Estaba gobernado por una clase profesional de hombres cultos que, en ciertos aspectos, funcionaban como burócratas y sus obispos, a semejanza de los gobernadores, los legados o los prefectos imperiales, tenían poderes amplios y discrecionales para interpretar la ley" (Johnson, 1989: 93). Pero no solo este aspecto funcional debe haber considerado el nuevo emperador; los cristianos poseían valores y una moral sólida por la que preferían morir antes que renegar de ella. Su obediencia a las autoridades eclesiásticas e incluso civiles era notable, no existía en ellos el germen de la rebelión contra el Estado; al contrario de ello, consideraban que la felicidad se encontraba más allá de este mundo, y sus autoridades instaban a obedecer los poderes terrenales. Por otra parte, aceptaban mansamente las desigualdades sociales y poseían el sentido de pureza y castidad frente a los desenfrenos reinantes en su época. Seguramente además, Constantino, un antiguo adorador de Mitra, (5) pudo también sentirse extasiado frente al extraño ritual cristiano que incruentamente se alimentaba del cuerpo y la sangre de su dios. Organizados, obedientes al poder y con una moral que podía renovar los antiguos valores romanos, Constantino pudo ver en ellos el aliado ideal para proyectar un renacimiento del esplendor romano.

En el año 313 y a partir de una serie de cartas remitidas desde Milán (6) a los gobernadores de las provincias, Constantino y su coemperador, Licinio, a quienes Eusebio llama los "supremos emperadores", establecieron una serie de normas conocidas como el "Edicto de Milán",

entre las cuales se establecía no solo la tolerancia para la fe cristiana y en general para cualquier tipo de culto, sino que se derogaba todo tipo de normativa que atentase contra los seguidores de Cristo; se establecía la devolución de propiedades confiscadas e incluso se preveían indemnizaciones cuando estas estuviesen justificadas. Así rezaban los párrafos más significativos de este edicto:

> ... para dar, tanto a crisitianos como a todos en general, libre elección en seguir la religión que quisieran (...) y que ahora cada uno de los que sostienen la misma resolución de observar la religión de los cristianos, la observe libre y simplemente, sin traba alguna (...) que nosotros hemos dado a los cristianos libre y absoluta facultad de cultivar su propia religión (...) Pero además, en atención a las personas de los cristianos, hemos decidido también lo siguiente: que los lugares suyos en que tenían por costumbre anteriormente reunirse y acerca de los cuales ya en carta anterior enviada a su santidad había otra regla, delimitada para el tiempo anterior, si apareciese que alguien los tiene comprados, bien a nuestro tesoro público, bien a cualquier otro, que los restituya a los mismos cristianos, sin reclamar dinero ni compensación alguna (Eusebio, 2010: 464-466).

Este edicto marcó uno de los momentos más significativos en la historia de la humanidad, ya que además de la autorización para ejercer su culto, implicó en principio un reconocimiento legal como persona jurídica y, a medida que Constantino se afianzaba en el trono, una asociación en el poder junto al emperador. Sin embargo, Constantino era muy consciente de que la alianza con el cristianismo de Roma solo alcanzaría sus objetivos de unidad política y axiológica del Imperio con su compromiso personal, y en cierta medida se comportó cada vez más como si fuese el jefe de la Iglesia, aún sin estar bautizado. (7) De hecho, un año después de promulgado el edicto y ante el abierto desafío de los obispos donatistas, (8) convocó a un concilio en Arlés que terminó sentenciando a estos a seguir la línea trazada por la Iglesia romana, además de quitarles sus bienes y derechos civiles. Eusebio hace notar claramente que Constantino, en una carta al obispo de Siracusa en la que explicaba el conflicto, hizo expresa mención de la necesidad de la presencia del obispo de Roma.

Con el transcurso del tiempo, y en sentido contrario al edicto de Milán, el emperador no solo fue mostrándose cada vez más partidario del cristianismo mediante reconocimientos y favores, muchas veces de índole económica, sino que comenzó a hostigar abiertamente a las congregaciones heréticas e inició un proceso de desvinculación de las antiguas creencias paganas: borró de las monedas las figuras de estos dioses, se produjeron destrucciones de templos y se prohibió el culto de imágenes en muchas ciudades. De hecho, hizo esto último al fundar Constantinopla, (9) su nueva capital, ciudad que cobraría suprema importancia cuando, tras la caída de Roma, permitió al Imperio, aunque helenizado, subsistir casi mil años más en tierras de Oriente.

Podemos observar hasta qué punto para Constantino la unidad del cristianismo se hallaba ligada a la unidad del Imperio en su reacción frente al arrianismo. Arrio era un presbítero de Antioquía que sostenía que el Hijo, y por ende el Espíritu Santo, había sido engendrado por el Padre en el tiempo y por ello no participaba de la eternidad de su creador. Es decir, antes de ser engendrado, el Hijo no existía, y debido a ello no era de la misma naturaleza que Dios Padre. El Hijo también es Dios, pero de sustancia semejante al Padre y no igual. Con ello caía la estructura de la Santísima Trinidad en la cual, al ser consustanciales –en griego, *homoousía*–, es decir, de la misma sustancia, las tres personas son un solo dios, de esa forma se sostenía, con una compleja construcción, la idea monoteísta. Arrio predicaba, por el contrario, la mera semejanza –en griego, *homoiousia*–, y entonces se trataba de tres personas divinas diferentes, doctrina que abría claramente las puertas al politeísmo. La doctrina arriana había penetrado muy profundamente en amplios sectores del cristianismo y, más allá de la solución que creyó encontrarse en el Concilio de Nicea, lo cierto es que subsistió durante mucho tiempo, en especial entre las tribus bárbaras cristianizadas.

Constantino no podía permitir que su Iglesia se dividiera, pues entendía que ello afectaría la unidad política por la que tanto había bregado. Así, convocó para el año 325 el primer concilio ecuménico de la Iglesia en la ciudad de Nicea. (10) A la cita del emperador que presidió la reunión acudieron más de trescientos obispos y allí, luego de complejas y agrias discusiones, el archidiácono Atanasio hostigó a Arrio con la tesis de que si Jesús y el Espíritu Santo no formaban una unidad en sustancia con el Padre se rompía la lógica monoteísta. En consecuencia, apenas dos obispos se

mantuvieron fieles en su disidencia y, junto con Arrio, fueron anatemizados y desterrados. Se prohibieron sus libros, se ordenó su quema y se estableció la pena de muerte para aquellos que los poseyeran. Más allá de las medidas punitivas, de este concilio surgió el credo que aún hoy, con algunas ligeras variantes, se pronuncia en las iglesias católicas. Finalmente, el Concilio de Nicea introdujo la certeza de que, para mantener la unidad en la Iglesia era necesaria una gran rigidez dogmática.

Los sucesores de Constantino acentuaron esta política procristiana que, instalada ya como religión dominante, se convirtió en la religión oficial del Imperio a través del edicto de Tesalónica en el año 380. La única excepción fue el emperador Juliano, llamado "el apóstata", que intentó vanamente introducir la idea de tolerancia, aunque en este caso, para los paganos. Su reinado fue muy breve, y la oposición que encontró fue formidable. El cristianismo surgido de Nicea había ganado la batalla.

Es paradójico que, una vez en el poder, el cristianismo triunfante se comportó de la misma manera que quienes antaño los habían perseguido. El término pagano proviene del latín *pagus*, que significa campo o campiña, pues era allí donde los fieles de las antiguas deidades debían refugiarse para honrar su culto. De allí en más, y a medida que se afianzaba su poder, el cristianismo comenzó un sistemático trabajo encaminado a desvanecer la Antigüedad clásica: templos paganos fueron incendiados, destruidos o convertidos en iglesias, entre ellos el Serapeum en Alejandría, quizás uno de los bellos de la época. Todo tipo de libros fueron examinados a la luz de la nueva religión, y la gran mayoría, destruidos o quemados; así, parte de la inmensa riqueza literaria, filosófica y religiosa de la antigüedad se perdió para siempre, aunque posteriormente gran parte pudo ser rescatada. Disentir o expresarse fuera de los cánones eclesiásticos comenzó a ser peligroso, como lo demuestra el caso de la filósofa y matemática Hipatia de Alejandría, "hija luminosa de la razón", a quien los seguidores del obispo Cirilo arrastraron por las calles hasta una iglesia y la desollaron (Nixey, 2019). Todos estos comportamientos sobre las postrimerías de la edad antigua no hicieron más que presagiar el teocentrismo, que sería el sello distintivo de la Edad Media.

En el año 390 e. c., el emperador romano Teodosio ordenó ejecutar una fuerte represión contra ciudadanos cristianos que habían cometido desmanes en Tesalónica. A raíz de ello, Ambrosio, el poderoso obispo de Milán, excomulgó al gobernante y solo lo readmitió en el seno de la Iglesia

luego de pública penitencia. De ninguna manera pudo pasar desapercibido el inmenso significado político del gesto de Teodosio; la sumisión del amo del mundo ante el obispo situó las relaciones entre el poder terrenal y el poder espiritual en un nuevo plano, que marcaría los mil años siguientes.

Podría afirmarse entonces que, a fines del siglo IV, el cristianismo se hallaba situado en la cúspide del poder tanto humano como divino y, aunque su teología iba perfeccionándose a medida que desaparecían las llamadas herejías, todavía necesitaba un discurso que legitimase su poder sobre la Tierra. Agustín de Hipona ya había nacido y sería el hombre destinado a realizar tan compleja tarea.

2. Valores y disvalores

El momento en que Constantino decidió asociar al cristianismo romano en su proyecto de reconstrucción imperial marcó uno de los hitos decisivos en la historia del mundo. No solo porque finalmente en Occidente y más tarde en el Medio Oriente terminarían imponiéndose religiones de corte monoteísta, sino porque el cristianismo introdujo una escala axiológica que arraigaría profundamente en el pensamiento de gran parte de la humanidad, tan es así que todavía en muchos aspectos seguimos definiéndonos como occidentales y cristianos aun cuando profesemos otro culto religioso o no profesemos ninguno.

Por supuesto que, en el devenir histórico, estos valores han alternado luces y sombras, valores y disvalores, tanto en lo que auténticamente el cristianismo vino a agregar como también en todo aquello que es heredero de la tradición judía.

Por un lado, en el complejo y difícil mundo de la antigüedad, la revalorización de la persona como tal y de su dignidad. El hombre, creación divina, tiene una libertad y una moral propias que de alguna manera imponen límites a aquello que el Estado terrenal puede constreñirle a hacer. Toda la épica construida alrededor del martirio de aquellos que admitían su condición de cristianos es un buen ejemplo de ello: el Estado no debía interferir en la libertad de conciencia, culto o expresión, aunque en algún sentido aquí nos refiramos a sus primigenias manifestaciones. Tampoco es menor en ese orden de ideas la posición cristiana frente a la esclavitud, es

decir, a la idea del hombre como propiedad de otro, en su sometimiento físico y moral. El "hombre nuevo" de los Evangelios es su arquetipo. Según Prelot, "la determinación de los límites de los derechos del Estado es cosa esencial para el cristianismo" (1971: 163).

Como una derivación de la idea precedente, otro gran aporte de los seguidores de Jesús consistirá en la idea de una humanidad de características universales e inclusiva de cada ser humano. Esta concepción se diferencia de las ideas clásicas, en las cuales el término *humanidad* quedaba restringido a determinados colectivos y excluían a otros. Para el cristianismo, no van a existir diferencias naturales entre las personas, ya que todos han sido creados a imagen y semejanza de Dios y todos son sus hijos. Por otra parte, esa naturaleza universal de la humanidad se debía ver plasmada en la unidad cristiana a la que todos debían converger. Tan importante ha sido el establecimiento y consolidación de este concepto de humanidad que comenzó a usarse como sinónimo de las virtudes y caridad que los cristianos predicaban.

Sin embargo, y como veremos a lo largo de su desarrollo, esta idea de unidad y convergencia de la humanidad hacia los postulados de una religión dogmática restringirá cada vez más los márgenes de libertad al momento de disentir. La idea monárquica heredada de la tradición judía, el cristianismo la llevará a exaltar la teocracia y consecuentemente a un sistema en donde Dios sea el centro de la organización universal. El despotismo encontrará en la religión cristiana uno de sus pilares más poderosos.

---

1. Provincia romana ubicada en la costa adriática oriental.

2. En un párrafo anterior del edicto se hace referencia a la ambición y locura que dominan a los cristianos.

3. Debido a las persecuciones y al temor que ellas generaban.

4. Esta dignidad fue compartida con Licinio hasta el año 323, en que luego de varios años de enfrentamientos, Constantino derrotó a su coemperador y el Imperio volvió a tener un solo gobernante.

5. Dios solar de la mitología persa. En la época de Constantino, era adorado en todo el Imperio y se lo relacionaba de manera particular con los monarcas (Elíade, 2015).

6. Capital imperial desde el 292 e. c.

7. Constantino pidió ser bautizado en su lecho de muerte.

8. Donato, obispo de Cartago, y sus seguidores creían que la Iglesia solamente debía estar compuesta por aquellos puros que no hubiesen cometido pecados graves como la apostasía, y además, que todo tipo de sacramento administrado por miembros impuros de la Iglesia carecía de valor.

9. Fundada en el 330 d.C. en el lugar donde se encontraba la antigua Bizancio, fue la capital del Imperio romano de Oriente hasta su caída en 1453 a manos de los turcos otomanos. Se halla en la actual Turquía, con el nombre de Estambul.

10. Es la actual ciudad de Iznik en Turquía.

Capítulo XVII
Agustín de Hipona (1)

1. Agustín y su época (354-430 e. c.)

Agustín nació en Tagaste (2) a mediados del siglo IV e. c. Vivió setenta y seis años en una época en la cual el Imperio romano, más allá de fugaces momentos de recobrado esplendor, hacía más de un siglo que había comenzado su declinación definitiva como estructura política. Es verdad que estos sucesos, la mayoría de las veces, son muy difíciles de percibir para los contemporáneos, sin embargo, la gran agudeza intelectual de Agustín le permitió comprender, no solo caída la de una unidad jurídico política, sino el derrumbe de la Antigüedad y la angustia que sobrevendría ante el final del mundo conocido.

Fue, quizás, el padre más grande de la Iglesia y la doctrina contenida en la inmensa vastedad (3) de su obra, de la que no puede deslindarse la filosofía de la teología, sirvió como soporte intelectual para los casi mil años de dominación cristiana que supuso la Edad Media. Agustín entendió que una era terminaba y que los tiempos por venir serían los de la Iglesia, que para ello necesitaba un sólido fundamento discursivo que estableciese su supremacía y legitimase su poder.

Su madre, Mónica, (4) una cristiana devota, intentó desde pequeño inculcarle esa religión, mas Agustín que, de joven, como narra en sus *Confesiones*, llevó una vida disipada, se graduó en retórica y se interesó luego por la filosofía, en especial por el neoplatonismo de Plotino. (5) También adhirió al maniqueísmo, doctrina creada por el extático mesopotámico Mani (216-276 e. c.), que básicamente dividía el mundo entre dos absolutos materiales representados por la luz y las tinieblas: el bien y el mal en lucha permanente.

En el 383 e. c., se trasladó a Roma y luego a Milán, que en ese momento ocupaba la dignidad de capital imperial, para ocupar una cátedra de retórica. Allí, Agustín finalmente se convirtió al cristianismo en el 387 e. c. En el

libro VIII de las *Confesiones,* narra el fin de su largo proceso de dudas a partir de una voz que le dijo “Toma y lee”. Al hacer aquello que la voz le había indicado, leyó un pasaje de la epístola de Pablo a los romanos cuyo efecto fue decisivo:

> No quise leer más adelante, ni tampoco era menester, porque luego que acabé de leer esta sentencia, como si se me hubiera infundido en el corazón un rayo de luz clarísima, se disiparon enteramente todas las tinieblas de mis dudas (1985: 208).

Más allá de las razones místicas narradas por Agustín en sus *Confesiones,* es poco probable que este hombre provinciano no se haya sentido subyugado por la forma y la majestad con que en Milán, cuyo obispo era Ambrosio, la Iglesia –con amplio sentido universalista– codirigía un imperio. También es posible que esa impresión de iglesia universal haya comenzado a ahondar en él la idea de que esta podría ocupar el lugar del agonizante Imperio romano.

En el 391 e. c. fue ordenado sacerdote, y cuatro años después fue designado obispo de Hipona. Mantuvo allí fuertes disputas con donatistas (6) y pelagianos, (7) desviaciones de la ortodoxia romana.

En su extensa obra, Agustín fue –como todos los padres de la Iglesia– un apologista de la doctrina cristiana; sin embargo, y más allá de ello, también planteó el modelo de sociedad cristiana que debía seguir el hombre. En su obra *La ciudad de Dios*, escrita luego del saqueo de Roma por Alarico en el 410 e. c. y ante las acusaciones paganas con respecto a que el dios cristiano había permitido tal desgracia, Agustín esboza una sólida defensa de su caso, para demostrar que desgracias similares ya habían sucedido cuando el Imperio se hallaba bajo la protección de los antiguos dioses. Por otra parte, y más allá de la cuestión coyuntural, *La ciudad de Dios* constituye una formidable filosofía de la historia que encierra una concepción de sociedad que marcaría el destino de la humanidad prácticamente hasta las postrimerías de la Edad Media y los inicios de la modernidad.

A la muerte de Agustín, su ciudad episcopal, Hipona, se encontraba bajo asedio de los invasores vándalos. Quizás en ello, Agustín confirmaba que su presagio sobre el desmoronamiento del mundo antiguo comenzaba a consumarse.

2. La cristianización de Platón

Agustín es el primer filósofo cristiano que rescata a un pensador pagano de la Antigüedad helénica como Platón y lo reconfigura dentro de la doctrina cristiana.

Podemos recordar que Platón había establecido una distinción terminante entre aquello que consideraba eterno e inmutable y, en consecuencia, realidad última de todo lo que existe, de aquello que fluye permanentemente. Para el pensador griego, lo eterno es lo único verdadero y real, y solo puede discernirse a través del puro intelecto, y constituye entonces el mundo de las ideas o formas, en contraposición a aquello que solo puede percibirse de manera sensorial, que no es más que apariencia de lo verdadero o apenas copia del mundo perfecto del cual provienen. Las ideas o formas para Platón existen en sí y por sí con absoluta autonomía de la mente que las conoce o de aquello que participa en ellas, y, de hecho, son causadas por una realidad suprema y superior en la que se hallan contenidas.

Fue decisivo el influjo que ejerció sobre Agustín el neoplatónico Plotino y el nivel de correspondencia que encontró en su filosofía, en especial en los términos referidos a la naturaleza puramente inmaterial y espiritual de Dios.

Por supuesto que Agustín para “cristianizar” a Platón debió adaptar al filósofo ateniense, en la convicción de que su filosofía era la que más se había acercado a la verdad de la fe católica. Para el obispo de Hipona, estas formas o ideas no existen fuera de la persona de Dios, sino que son eternas e invariables en su propio ser increado y se transmiten a las almas humanas por obra de la gracia divina y no mediante el recuerdo de una vida anterior, como sostenía Platón. En otras palabras, Dios, que existe desde siempre, en un acto creador único, da origen a todo el universo, tanto espiritual como material, pero todo aquello que percibimos a través de los sentidos solo existe en la medida en que es una copia imperfecta de las formas existentes en la mente divina. Al referirse a cómo los platónicos desanduvieron una parte del camino (8) entre su propia filosofía y el cristianismo posterior, Agustín refiere en *La ciudad de Dios*:

> Notaron (9) aún más, que toda forma existente en cualquier ente mudable con la que recibe su primitivo ser, de cualquier modo o

> naturaleza que sea no puede ser sino dependiente de aquel ente superior que realmente tiene ser y es inmutable (2007: 460).

Al encontrarse estas ideas o formas en la mente de Dios y llegar a los hombres a través de la gracia divina, Agustín infiere que toda verdad proviene de la iluminación del alma humana por la inteligencia divina, y por ello debe buscarse algún modo de contacto y unión con Dios, que es quien permite formular juicios verdaderos. A diferencia de la teoría platónica, según la cual el hombre, mediante su intelecto, puede llegar al único conocimiento de la verdad, que es el de las ideas en estado puro, para Agustín, la doctrina de la gracia divina como vía de acceso manifiesta con claridad la dependencia humana con respecto a dios. De hecho, y aun así, el hombre jamás podrá alcanzar ese sumo conocimiento verdadero, sino tan solo aproximársele. En otras palabras, el hombre necesita a Dios para filosofar y atisbar la sabiduría, por ello Agustín precisa interpretar a Platón manifestando que, según su punto de vista, el filósofo ateniense:

> ... no duda, asegurar que filosofar rectamente es amar a Dios de corazón, cuya naturaleza es incorpórea. De cuya doctrina se infiere, efectivamente, que entonces será bienaventurado el estudioso y amigo de la sabiduría (que esto quiere decir filósofo) cuando principiare a gozar de Dios (2007: 465).

El texto anterior, de *La ciudad de Dios*, nos muestra hasta qué punto en la construcción discursiva agustiniana era necesario el argumento filosofal platónico. En *La república* de Platón, aquellos que merced a su intelecto lograban el conocimiento de las ideas en su estado puro pasaban a constituir la clase de los gobernantes o *sofocracia*, vale decir que sustentaban su derecho a gobernar en su sabiduría. Agustín sigue esta lógica, que dará sentido a mil años de teocentrismo cristiano, pero el hombre solo puede acceder a esas ideas y formas a través de la gracia emanada del dios de la única y verdadera religión; el cristianismo católico. Todo aquello que se aparte de esa esfera no es verdadero y, por lo tanto, al carecer de sentido es enemigo de la legítima fe.

3. La filosofía de la historia agustiniana. La ciudad de Dios y la ciudad terrenal

En la inmensa tarea de construir un discurso que pudiese elevar y legitimar el poder de la Iglesia en todas las dimensiones de lo humano en un mundo que se desmoronaba con rapidez, Agustín construyó una formidable filosofía de la historia. Al apartarse de la concepción griega del tiempo como un ciclo enmarcado en un eterno retorno, el obispo de Hipona concibió a la historia como un movimiento rectilíneo, irreversible e irrepetible, con principio y final, durante el cual Dios realiza su obra. La idea que subyace en toda su producción filosófica teológica es la de una comunidad cristiana que al emerger de los confines de la historia y heredera de otras concepciones, (10) llevará al hombre a la culminación de su desarrollo espiritual. En esta lógica, Gilson, respecto de *La ciudad de Dios,* dice que "es la gran obra, empezada con la creación, incesantemente continuada después, y que da sentido a la historia universal. La inmensa obra histórica de San Agustín (...) tiene precisamente por objeto trazar a grandes rasgos esta teología de la historia, para la que todos los acontecimientos culminantes de la historia universal son otros tantos momentos en la realización del plan querido y previsto por Dios" (2014: 133-134).

La ciudad de Dios fue escrita a raíz de las acusaciones paganas con respecto a que la decadencia de Roma y especialmente el saqueo sufrido por la ciudad por parte de las huestes de Alárico en el 410 se debían a la conversión del Imperio al cristianismo. Según quienes propagaban estas versiones, Roma había sido grande mientras contaba con la protección de los antiguos dioses, mientras que con el dios cristiano no cesaban sus calamidades. Agustín rebate esta especie durante los primeros diez libros de su obra, donde hace notar con una gran base histórica que la devastación de Roma no había sido un castigo de los dioses debido al cristianismo, sino que su degradación y catástrofes habían comenzado antes de Cristo e incluso antes de la conversión al cristianismo. De hecho, ya en las primeras páginas recuerda que los templos cristianos fueron perdonados por los bárbaros y que incluso aquellos que aborrecían a los cristianos se refugiaron en sus iglesias:

> Por ventura, ¿No persiguen el nombre de Cristo los mismos romanos a quienes por respeto y reverencia a este gran Dios, perdonaron la vida los bárbaros? Testigos son de esta verdad las capillas de los mártires y las basílicas de los apóstoles, que en la devastación de Roma acogieron dentro de sí a los que precipitadamente y temerosos de perder sus vidas, en la fuga ponían sus esperanzas, en cuyo número se comprendieron no solo los gentiles sino también los cristianos (2007: 3-4).

Sin embargo, la parte más sustancial de esta obra, la que daría sustento al agustinismo político, es aquella que refiere la lucha entre las dos ciudades: la ciudad de Dios, simbolizada en la Jerusalén eterna, y la ciudad terrenal, descendiente de la impía Babilonia. Un simple reduccionismo podría llevarnos a colegir que la ciudad de Dios se identifica únicamente con la Iglesia, y la ciudad de los hombres, con los Estados terrenales. Sin embargo, la cuestión es bastante más compleja. Ambas ciudades se hallan entrelazadas en la Tierra disputando entre ellas, pero aquello que las distingue es su disposición hacia Dios. Los ciudadanos de la ciudad de Dios viven peregrinos en la Tierra según los preceptos divinos y su fin es la paz celestial. Por el contrario, los ciudadanos de la ciudad terrena viven según el hombre, persiguen los apetitos de la carne, desprecian al Dios verdadero, siguen los preceptos del demonio y su fin es el fuego eterno. Agustín explica las estirpes de las cuales descienden ambas ciudades, que comienza con la caída de los ángeles rebeldes, con Caín como padre de la ciudad de los hombres y Abel, el de la urbe divina. En palabras del obispo de Hipona respecto del linaje humano:

> ... al cual hemos distribuido en dos géneros: el uno de los que viven según el hombre, y el otro, según Dios; y a esto llamamos también místicamente dos ciudades, es decir, dos sociedades o congregaciones de hombres, de las cuales la una está predestinada para reinar eternamente con Dios, y la otra para padecer eterno tormento con el demonio (2007: 66).

La lucha entre ambas ciudades domina entonces el eje de la historia de la humanidad y, si bien es cierto que ninguna de ellas puede identificarse con las instituciones terrenas, la ciudad de los hombres se encuentra distribuida en todos los Estados y sociedades terrenales en tanto los fines que

persiguen. Por el contrario, la ciudad de Dios no admite divisiones, y por ello tampoco la religión que la sustenta puede tolerar disidencias. Esta concepción sería clave en las relaciones de poder que *a posteriori* darían su signo distintivo a la Edad Media.

4. La sociedad total del cristianismo

La filosofía de la historia estructurada por Agustín plantea una idea totalizadora del Estado y la sociedad civil que, hasta Maquiavelo, seguirá existiendo sin una clara línea que los demarque. La concepción agustiniana conlleva el propósito de una sociedad en la cual el cristianismo regule y codifique cada aspecto de la vida humana, tanto en lo individual como en lo social. Además, aquí cobran sentido los esfuerzos por cristianizar a Platón, en el sentido de legitimar el poder a través del conocimiento de las verdades absolutas, que en este caso provenían de la mente de Dios, plasmadas en la revelación de la religión cristiana, única y verdadera.

Cuando en *La ciudad de Dios* Agustín discurre sobre asuntos mundanos, usa la palabra república en un sentido diferente al que usamos hoy en día; él la utiliza tanto para referirse a un tipo de Estado como a una forma de gobierno. De hecho y referenciándose en Cicerón entendía que: "es República, esto es, bien útil al pueblo, cuando se gobierna bien y de acuerdo, ya sea por un rey, ya sea por algunos patricios, ya por todo el pueblo" (2007: 118).

De acuerdo con la definición precedente, podemos colegir que al obispo de Hipona no le importa tanto que el Estado sea una monarquía, una aristocracia o una democracia, sino más bien los fines que persigue. La república, entonces, debe ser útil al pueblo, es decir, proveer a su bien. Al citar el diálogo ciceroniano en que Escipión define a la república como "cosa del pueblo", Agustín coloca especialmente el acento en que el pueblo es una congregación o junta de muchas personas unidas con el consentimiento del derecho y la participación en la utilidad común (2007). Cicerón vincula en boca de Escipión el consentimiento del derecho con la idea de justicia, sin la cual no se puede gobernar ni administrar rectamente. La noción de gobierno justo es central para el filósofo cristiano, y así dirá:

> Además la justicia es una virtud que da a cada uno lo que es suyo. ¿Qué justicia, pues, será la del hombre que al mismo hombre le quita a Dios verdadero, y le sujeta a los impuros demonios? (2007: 487).

De todo lo dicho, Agustín infiere que la república, para poder llamarse tal, debe ser justa, y ello equivale a que sea cristiana, es decir, que sirva a la comunidad cristiana contribuyendo a la final bienaventuranza humana manteniendo la pureza y ortodoxia de esta religión. Por supuesto, y aunque no aparezca explícitamente, esta idea de sociedad cristiana total lleva inmanente otra, la de lo compulsivo o coercitivo. En otras palabras, si la sociedad cristiana conduce a la salvación del hombre, debe realizarse lo necesario para incorporar a cuantos sea posible a esta noción redentora, ya que es bueno para cada uno de ellos, aun cuando no puedan percibirlo por sí mismos. Si el Estado utiliza la fuerza para fines subalternos, entonces claramente debe utilizarlos para la salvación final de la humanidad (Johnson, 1989). En su disputa con los donatistas Agustín utiliza el pasaje del evangelio de Lucas, 14: 23 "Oblígalos a venir". Toda esta lógica agustiniana servirá, siglos más tarde, como basamento doctrinal de la Inquisición.

Una sociedad en donde todos los aspectos de la vida se encuentren enmarcados dentro de los parámetros de la religión católica, un Estado que, a fuer de ser justo, debe ser cristiano y al que le está permitido usar la fuerza en pro de la verdadera religión para lograr la salvación de la humanidad y un poder que solo se deriva de Dios, compone una unidad doctrinaria que dominará el pensamiento político medieval por lo menos hasta Tomás de Aquino, y que algunos autores han denominado agustinismo político. Según Prelot (1971), este concepto es una desviación de la idea del obispo de Hipona realizada por sus discípulos. Sin embargo, y más allá de lo atendible del argumento desviacionista de Prelot, Agustín concibió la idea de una sociedad teocéntrica en la que todo lo que quedase fuera de ella era extraño e impuro. Es cierto que reconoce un ámbito secular y otro eclesiástico o, en otras palabras, Estado e Iglesia, e incluso recomienda obediencia y oración para con los reyes y autoridades públicas, pero no es menos cierto que en última instancia, en Agustín prima la religión verdadera, aun cuando quien se encontrase fuera de ella ocupase la más alta dignidad terrena.

Agustín formuló con gran lucidez, ante el derrumbe de casi seiscientos años de estabilidad romana, una concepción de sociedad omnicomprensiva en donde Dios era el centro del universo y la Iglesia podría establecer los cánones alrededor de los cuales orbitaría el mundo secular. El agustinismo político, más que una desviación de sus ideas, pareciera una aplicación de estas a la práctica política concreta, con todas las variables y modificaciones que conlleva pasar del plano de las ideas en abstracto a la realidad. Por supuesto, es justo admitir que incluso alguien con la claridad intelectual de Agustín jamás pudo prever cuestiones tales como la querella de las investiduras en el siglo XI o los crueles tormentos de la Inquisición.

5. Las primeras manifestaciones del agustinismo político

a) La doctrina de las dos espadas

La idea de una sociedad total del cristianismo planteada por Agustín fue pensada siempre como una unidad, en el sentido de que en un reino cristiano las autoridades civiles y eclesiásticas que gobernaban en los asuntos espirituales y terrenales no podían escindirse, es decir, constituían una entidad indisoluble y no una dualidad complementaria entre los monarcas y la jerarquía eclesiástica. Sin embargo, en esta temprana etapa, los emperadores entendían que esta unidad era el Imperio romano cristianizado, mientras que el papa consideraba esta misma entidad como la Iglesia que abarcaba al todo social. En definitiva, comenzó a plantearse un conflicto entre los poderes terrenales y los espirituales, aunque no una pugna entre Iglesia y Estado, ya que las diferencias se encontraban dentro de una unidad constituida por la sociedad cristiana y no entre entidades autónomas y separadas entre sí. El punto nodal de la cuestión estribaba en las jurisdicciones y materias en las que cada institución tenía supremacía sobre la otra.

En el 380, mediante el decreto de Tesalónica, los emperadores Teodosio I, Valentiniano II y Graciano proclamaron al cristianismo surgido del Concilio de Nicea como religión oficial del Imperio. Años más tarde, a mediados del siglo siguiente, frente a una disputa que el papa León I (440-461) sostuvo con un obispo galo, el emperador Valentiniano III emitió un

decreto que confirmaba la supremacía del obispo de Roma sobre toda la Iglesia cristiana. Esta decisión imperial fue razonablemente bien recibida en Occidente, pero resistida por los patriarcas de Antioquía, Jerusalén, Alejandría y Constantinopla. Más allá de la importante decisión imperial, lo cierto es que la Iglesia romana hacía tiempo que trabajaba sobre la fundamentación de su preeminencia. La idea central procedía del Evangelio de Mateo, que proclamaba al apóstol Pedro como la piedra sobre la que Jesús edificaría su Iglesia y el otorgamiento al mismo discípulo de las llaves de su reino con el poder consistente en que todo aquello que Pedro atare en la Tierra se ataría en los cielos y todo aquello que desatare en la Tierra sería desatado en los cielos. Como ya hemos visto, según la historiografía cristiana, Pedro murió mártir en Roma, lo cual sentaba un importante precedente, aunque insuficiente para justificar la superioridad romana. Hizo falta un documento apócrifo (11) fechado a fines del siglo II en la forma de una carta del papa Clemente al apóstol Santiago para que los argumentos en este sentido adquiriesen solidez. En esta misiva, Clemente narraba a Santiago que, al morir, Pedro le había transmitido frente a la comunidad cristiana de Roma aquel poder de atar y desatar tanto a él como a sus sucesores. León I, basado en estas nociones, elaboró una tesis que no solo establecía la supremacía de la sede episcopal romana, sino que otorgaba al papado características monárquicas; cada papa, al asumir heredaba directamente de Pedro, no de su antecesor, los poderes y funciones que Jesús había confiado al apóstol. Tampoco podía ser depuesto, ya que se ubicaba en la cima de la Iglesia y desde allí ejercía su soberanía, que en esta época hacía referencia a personas y no a Estados, como se la concibe modernamente. Con semejante fundamentación de su poder, era irremediable que el papado no tardara en tener desavenencias con el emperador y que más tarde, la Edad Media tuviese como uno de sus ejes centrales la disputa entre los poderes terrenales y los espirituales.

Sobre fines del siglo V, el papa Gelasio I (492-496), a través de una carta al emperador Anastasio en Constantinopla y otra serie de escritos, definió las esferas que le correspondían a cada poder y sus ámbitos de autoridad. Según su punto de vista y dentro de una única comunidad cristiana, las autoridades terrenales debían servirse de las eclesiásticas en los asuntos referentes a la salvación; y, por el contrario, los clérigos debían atenerse a aquello que los príncipes definían para los asuntos temporales. Una vez realizada esta división, ambos poderes debían tener especial cuidado en no

inmiscuirse en los asuntos del otro y guardar la debida moderación. Hasta aquí pareciese una solución salomónica, aunque difícil de aplicar en la práctica, debido a los continuos conflictos que se suscitaban cuando, por ejemplo, un emperador intentaba inmiscuirse en asuntos doctrinales teológicos o nombrar determinados cargos sacerdotales. Empero, Gelasio agrega que la responsabilidad de los ministros de Dios era más pesada que la de las autoridades terrenas, habida cuenta de que, al ser los príncipes miembros de la Iglesia, el día del juicio serían los sacerdotes los responsables de responder por sus almas. De ello puede inferirse que al tratarse el emperador de un cristiano como cualquier otro, se encontrase bajo la jurisdicción papal y, según manifiesta Gelasio explícitamente, su deber consistía en aprender y no en enseñar. El papa nunca olvida que no puede haber dualidad en la conducción de la única entidad cristiana, y por ello sostiene que el emperador debía someter sus normas a las autoridades eclesiásticas en tanto y en cuanto esas disposiciones pudiesen llegar a afectar el orden, la conformación y la continuidad de la comunidad. Según Ullman, “Estas definiciones de Gelasio I equivalían a definir la superioritas del papa, su soberanía, en toda materia referida fundamentalmente al carácter cristiano de la sociedad y, en consecuencia, la inferioridad del emperador, su sujeción a las leyes papales en tales materias” (2013: 42). En resumen –y según esta doctrina perfeccionada por Gelasio pero que ya había ido formándose desde la oficialización del cristianismo en el Imperio–, la soberanía, es decir, el concepto romano de *auctoritas*, referido a las materias trascendentales que pudiesen afectar a la estructura de la comunidad cristiana, quedaban bajo jurisdicción del papa, y el emperador mantenía su *regia potestas*, es decir, la atribución de ejecutar aquellas decisiones del papa y, por supuesto, plenamente aquellas referidas exclusivamente al mundo terrenal o carnal. De más está decir que, en una sociedad regulada y codificada en todos sus aspectos por el cristianismo, pocas cuestiones quedaban fuera del arbitrio eclesial.

La doctrina de Gelasio tuvo amplias repercusiones y reacciones durante la Edad Media, y posiblemente fuera el papa Gregorio VII (1073-1085) quien la llevaría a su extremo. Por otra parte y si bien, como reza el título de este apartado, esta doctrina es conocida popularmente como “de las dos espadas”, presumiblemente ese nombre o la difusión de esa denominación correspondió a Bernardo de Claraval en el siglo XII. (12) Según este santo de la Iglesia católica, Dios otorgaba al papa dos espadas: una, la del poder

espiritual, que el papa retenía, y otra, la del poder temporal, que el obispo de Roma otorgaba en el ámbito secular. El corolario de ello es que aquel que concede también puede quitar. Pensemos que en una sociedad en la cual la fundamentación del poder era otorgada por Dios, la mera excomunión de un príncipe, es decir, su apartamiento de la comunidad cristiana, hacía caer de forma inmediata toda la legitimidad en que basaba su autoridad.

La reacción inmediata que esta doctrina encontró en Constantinopla fue el cesaropapismo, expresada fundamentalmente por el emperador Justiniano (527-565). Para Justiniano, y consecuentemente para sus sucesores, el emperador era la más alta autoridad existente en el Imperio que él mismo dirigía de acuerdo con los preceptos cristianos. Sus potestades abarcaban no solo la estructura sacerdotal, sino también cualquier cuestión teológica, incluidas aquellas referentes a la ortodoxia de la fe y las herejías. Esta concepción, que consideraba al papa de Roma un cargo casi honorífico, obtuvo su confirmación en el Concilio de Constantinopla en el 536, durante el cual se estipuló que la Iglesia no debía realizar actos que atentasen contra las órdenes y voluntad del emperador.

De una u otra manera, ambas concepciones se encontrarían imbricadas en múltiples conflictos que, con distintas variantes e intensidad, fueron uno de los rasgos característicos del medioevo.

b) Gregorio y la organización

Agustín comprendió la fragilidad e incertidumbre en que se sumiría el mundo ante el derrumbe de la antigüedad clásica. Así, vertebró un discurso de poder que llevaba inmanente un modelo de sociedad e instituía para la Iglesia casi diez siglos de dominio sobre ella. Sin embargo, luego del lento pero inevitable derrumbe del Imperio en Occidente, el cristianismo, a pesar de haber generado una estructura discursiva de semejante solidez, no contaba con una organización que pudiese transformar la idea de una comunidad cristiana total en una realidad concreta y tangible. El hombre que comprendió esa limitación y sentó las bases de una organización burocrática y universal que tuviese los medios para llegar y asentarse en cada extremo de Occidente e instituir la visión agustiniana fue el papa Gregorio I (590-604).

Gregorio, nacido alrededor del 540, fue posiblemente uno de los últimos modelos de la educación aristocrática romana. Se desempeñó como embajador de la Iglesia romana ante el emperador en Constantinopla y allí pudo comprender con claridad la magnitud de la reacción cesaropapista frente a los intentos de Gelasio y otros hombres de la Iglesia por sostener su primacía frente al poder temporal. Antes de acceder al papado había sido secretario de su predecesor, Pelagio II. Era un hombre austero, realista y buen administrador y, aunque no aportó nuevas ideas a la controversia entre ambos poderes, su aporte fue decisivo para su difusión, permanencia y consolidación a lo largo de la Edad Media, así como también para la creación de la noción de la Europa moderna.

En primer lugar, advirtió que el poder del emperador era demasiado fuerte como para desafiarlo en aquella parte del mundo donde su dominio era efectivo y ostensible. Por ello, dirigió su vista hacia el Occidente, hacia la tierra de los francos, Inglaterra, España y algunas regiones de Germania. Allí, y lejos de la tutela imperial, pudo desarrollar con fértil acogida la idea de una sociedad de la comunidad cristiana en la cual la Iglesia romana adquiría carácter universal. Por otra parte, esa comunidad se hallaría formada por todos aquellos reinos y naciones que reconocieran por madre a la Iglesia de Roma y por padre al papa (Ullman, 2013). El hecho de haber posado la vista más allá de los Alpes para escapar a la influencia del emperador, las relaciones con los reyes occidentales que adherían con fervor a la doctrina papal y que con el paso del tiempo irían conformando reinos con características bien definidas, el uso del latín (13) como lengua religiosa en lugar del griego que se hablaba en Constantinopla, las misiones que con particular celo enviaba Gregorio para convertir a quienes aún no eran cristianos (14) y una eficaz administración eclesiástica forjaron poco a poco la idea de Europa casi como hoy la conocemos y que, consecuentemente, se distanciaba cada vez más del Oriente.

Sin embargo, esta inmensa obra que además de propagar la doctrina papal, debía integrar sociedades, vincular las normas cristianas con los códigos legales de todos estos pueblos –algunos de los cuales aún eran paganos– y muchas otras arduas tareas requerían una administración eficiente de los esfuerzos. En ese sentido, Gregorio dedicó su papado a sentar las bases de la estructura que le permitiría a la Iglesia católica llevar adelante la idea agustiniana de la sociedad total del cristianismo. Dedicó sus energías a reconstruir el patrimonio papal, (15) ampliar los alcances de la

beneficencia en una sociedad que se hallaba en ruinas, creó una sólida burocracia en donde todos los administradores papales debían ser clérigos, extendió la organización del clero romano a las nuevas naciones de Occidente, y de esa manera construyó las bases de una organización que perdura hasta nuestros días.

Un párrafo especial merece el sistema monástico, que Gregorio no creó, pero al que le dio un impulso decisivo. No podemos olvidar que los monasterios no eran simples instituciones religiosas, sino además unidades económicas, productivas, y que mantenían con las poblaciones locales relaciones muy especiales en las cuales ellos se constituían, en muchos casos, el centro de referencia de los habitantes. Gregorio impulsó, no solo su organización y desarrollo, sino su crecimiento e instalación en toda Europa, hasta que se constituyeron en un eficaz mecanismo de transmisión de las ideas de la cristiandad en casi todo el continente. Por último, además, se transformaron en los guardianes del saber europeo durante casi mil años. En la Edad Media prácticamente nadie sabía leer y escribir, y quienes sí poseían ese don eran en su casi totalidad clérigos tonsurados. La Iglesia encerró en las bibliotecas monásticas las obras de los filósofos, artistas y pensadores de la Antigüedad grecolatina, que fueron usadas muchas veces para reescribir sobre ellas textos sagrados. Todo aquello que se podía saber y no saber se mantuvo bajo su exclusivo arbitrio. Platón, Aristóteles, Cicerón, Virgilio, Plinio y muchos otros dormirían un sueño milenario mientras los monjes industriosos escribirían sin cesar aquellos textos que ningún daño podría causar a los sencillos espíritus de la sociedad cristiana.

---

1. San Agustín para la Iglesia católica.

2. La actual Souk Ahras, en Argelia.

3. Según Kenny (2009), la obra literaria de Agustín sería equivalente en volumen a todo el corpus sobreviviente de la literatura latina anterior.

4. Santa Mónica para la Iglesia católica.

5. Plotino nació en Egipto en el 205 y falleció en Roma en el 270 e. c. Según Armstrong (1993) forma, junto con Platón y Aristóteles, la tríada de los maestros supremos del pensamiento helenístico pagano.

6. Como ya señalamos en el capítulo anterior, los donatistas entendían que la Iglesia debía estar conformada solo por aquellos puros que no hubiesen incurrido en pecados graves como la apostasía, y que aquellos sacramentos que hubiesen sido administrados por miembros impuros de la Iglesia carecían de valor alguno.

7. Para el pelagianismo, no existe la idea del pecado original desde la concepción.

8. Por supuesto que Agustín entiende que Platón es el filósofo pagano que más se acercó a la doctrina cristiana y así toma del filósofo griego aquella parte de sus ideas que le parecen adecuadas en la justificación de las suyas propias. Incluso en La ciudad de Dios, en el libro VIII, Capítulo XI, Agustín fuerza los argumentos con respecto a cómo Platón pudo haber adquirido noticias del dios de la fe cristiana.

9. Los platónicos.

10. Según Giner, “San Agustín consideraba que los sistemas sociales anteriores a la venida del Mesías eran imperfectos porque en ellos no se conocía la Buena Nueva. Sin embargo, Dios mantuvo su mensaje sobre la tierra encarnado en el pueblo de Israel y sus profetas. La historia de los reinos y los imperios anteriores a Cristo está ordenado por la providencia divina” (1994: 130).

11. El más seguro sucesor de Pedro frente a la comunidad cristiana de Roma fue Lino y posiblemente luego Anacleto. Clemente habría sido el tercero en sucederlo (Laboa Gallego, 2011).

12. Más allá de la formulación inicial de Gelasio, esta doctrina fue perfeccionándose a lo largo de los siglos y encontró su momento de apogeo en el siglo IX, y luego, su cúspide, en la disputa por las investiduras en el siglo XI. Entre los siglos VI y VII, Isidoro de Sevilla pergeñó una aplicación en la práctica, al sostener que eran deber y función del rey usar su espada cuando la voz del clero no obtuviese los resultados esperados; es decir, la espada temporal se convertía en auxiliar de la palabra sacerdotal. En la Pascua del 823, al ser coronado Lotario I como emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, recibió un sable de las manos del papa como símbolo del poder que el soberano secular recibía de Dios a través del obispo de Roma.

13. Sobre fines del siglo IV, Jerónimo de Estridón tradujo la Biblia al latín y la adaptó además a los términos característicos del derecho romano. Ello supuso, no solo el deslinde con Constantinopla y el idioma griego, sino la transmisión de conceptos y nociones romano-cristianas en un suelo que sentía una fuerte atracción hacia la influencia de Roma.

14. Verbigracia, la misión enviada por Gregorio a Inglaterra que desembarcó en Kent en el 597.

15. No debe olvidarse que también fungía como gobernante secular en Roma y una parte importante del sur de Italia, al punto que ostentaba el título de cónsul. Sus dedicaciones más allá de lo estrictamente eclesiástico también se dirigieron a materias tales como la conservación y reparación de los acueductos, la cría de animales, imponer impuestos a los campesinos sobre diversas materias y otros menesteres.

Libro sexto
La Edad Media o el reino de Dios en la Tierra

Preludio

1. Cronología. Continuidades y rupturas

Constituye un lugar común en términos históricos datar el comienzo de la Edad Media en el año 476, cuando Odoacro conquistó la ciudad de Roma y depuso al niño emperador Rómulo Augustúgulo. También es común marcar su finalización aproximadamente mil años después, ya sea que se clave el hito en 1453, cuando los turcos otomanos tomaron Constantinopla, o en 1492 cuando Colón dio cuenta al mundo de la existencia del continente que llamamos América. En cualquier caso, es dable aclarar que los historiadores en general han construido los períodos en base a la idea de ruptura. Sin embargo, ello lleva a grandes confusiones, ya que los grandes procesos de la historia ni comienzan ni terminan en un día determinado; son, por el contrario, un *continuum* de cortes, rupturas, cesuras y cambios no necesariamente simultáneos que, al interactuar entre sí, afectan a todas las dimensiones humanas hasta que, según el medievalista Le Goff, constituyen un nuevo sistema de pensamiento o, “en todos los casos, un nuevo paisaje, entonces sí podemos hablar de cambio de período” (2007: 42). Por otra parte, esas fechas precisas que marcan el traspaso de una era a otra jamás son percibidas por los contemporáneos; el día después de la caída de Roma, sus ciudadanos no tuvieron conciencia de haber abandonado la Antigüedad e ingresado en una era histórica distinta, pues de hecho no lo hicieron. La denominación Edad Media con un sentido muy aproximado al que nosotros le otorgamos hoy aparece por primera en 1550 en las *Vidas* de los artistas de Giorgio Vasari quien al comparar la Antigüedad clásica con el resurgimiento artístico que se vivía en toda Italia, denominó de esa manera al período intermedio entre ambas épocas.

Aclarada esta cuestión de las rígidas fronteras temporales en los períodos históricos, podría decirse que quienes pretenden ver un corte abrupto en la historia suelen atribuir a las invasiones bárbaras un papel decisivo que ellas no han tenido, pues ni fueron tan invasiones ni fueron tan bárbaras. Desde comienzos del Imperio que abarcaba tierras en tres continentes, además de

sus fronteras naturales, existieron, quizá sin demasiada planificación, puestos fortificados denominados *limes.* (1) A medida que el Imperio se estancaba y perdía sus ansias de conquista, estas fortificaciones se fueron transformando en burgos o pequeños poblados. De allí que a los períodos bélicos sucediesen períodos de relativa paz en los cuales los soldados romanos alternaban con las poblaciones establecidas al otro lado del *limes*, desde la venta y el trueque de productos hasta hijos concebidos en la soledad de los confines imperiales, fueron enlazándose cultura, tradiciones, religión, valores y hasta el comienzo de dialectos diferentes producto de esta mezcla. Dos aspectos resultaron decisivos en esta mixtura, por un lado, desde Diocleciano (284-305) y Constantino (306-337), la carrera pública civil y la militar comenzaron a separarse; los ciudadanos y nobles romanos ya no tenían que granjearse una espléndida carrera castrense como vía de acceso a los cargos públicos y los magistrados ya no necesariamente debían estar al frente de las tropas en épocas de guerra. El otro factor lo constituyó la decisión de Caracalla (211-217) de convertir en ciudadanos a todos los habitantes del Imperio. Merced a ello, estas fortificaciones, que ya se habían convertido en ciudadelas, comenzaron a dedicarse a la agricultura como forma de subsistencia, y para los pueblos que llamamos bárbaros y aquellos hombres nacidos de uniones mixtas comenzó a resultar muy atractivo ingresar en el ejército romano, que poco a poco fue cambiando su fisonomía e idiosincrasia. Hacia fines del siglo III, el sosegado ingreso de pueblos allende los límites imperiales se masificó y cada vez más comenzaron a surgir generales y grandes militares de sus filas. Ello nos lleva a colegir que aquello que la historia llama "invasiones bárbaras" fue, en realidad, un hecho intrínseco al propio Imperio entre legiones comandadas por hombres que luchaban entre sí por la supremacía. Más que una invasión, constituyó un fenómeno de su propio ejército liderado por ciudadanos romanos de origen germánico. De hecho, Odoacro, conquistador de la ciudad de Roma en el 476, era un ciudadano romano nacido en Panonia (2) de origen hérulo (3) quien, tras deponer al emperador de Occidente no pretendió él mismo ser consagrado tal, sino que envió los estandartes e insignias imperiales a Zenón, el coemperador de Oriente, y consintió en que la sede imperial se unificase en Constantinopla; solo pidió ser designado patricio y la dignidad de *dux* (Gibbon, 2006). Posiblemente este hecho haya sido percibido por los contemporáneos, no como una "caída", sino como la unificación del Imperio bajo la égida de

Constantinopla. (4) En rigor de verdad, el mismo Senado, aunque sea nominalmente, subsistió todavía un siglo, aunque Odoacro y sus sucesores gobernaban Italia como si fuesen reyes, lo cual traería obvios conflictos con Constantinopla en el siglo siguiente.

Un estudio profundo de los fenómenos acaecidos desde el siglo II en adelante nos revela en realidad una transición entre aquello que podemos denominar Antigüedad tardía, momento en que determinadas rupturas van presagiando su fin, y el lento desarrollo de las características que terminarían definiendo a la Edad Media en toda su plenitud llegando al siglo VIII. Como hemos de estudiar, ello se relaciona con un vigoroso discurso tendiente a establecer el dominio de la Iglesia católica en todos los aspectos de la vida y la consecuente reacción posterior de los poderes temporales frente a esto. También la consolidación del sistema feudal, que, si bien desde lo intelectual careció de un fundamento ideológico sólido como el eclesiástico, en la práctica comenzó plasmar ideas e instituciones que, con el devenir de los siglos, acabarían por moldear nuestros modernos sistemas políticos. Finalmente, todos estos sistemas de pensamiento o paradigmas, luego del fracaso de los sucesores de Carlomagno por restaurar la idea de una Europa unida, convergerán a partir de fines del siglo IX en aquello que denominamos poliarquía y que podríamos definir inicialmente como el gobierno de muchos a la vez.

Aun a riesgo de contradecirnos, si tuviésemos que fijar un hito en el cual la Antigüedad clásica comenzó a extinguirse para dar paso a la Edad Media, teniendo en cuenta que esta obra trata de la historia del pensamiento político, podríamos fijarlo en el 532. Ese año, Damascio, líder de la Academia de Atenas –aquella que casi mil años antes había fundado Platón–, partió de Roma hacia el Oriente persa llevando consigo obras filosóficas. Tres años antes, Justiniano, emperador de Oriente, había mandado cerrar la academia, (5) y toda discusión u obra que cuestionase mínimamente el cristianismo niceno, así como la filosofía, se habían tornado actividades riesgosas. Damascio y sus discípulos abandonaron Europa rumbo a la corte del rey Cosroes I de Persia llevando consigo la luz de la Antigüedad, que tardaría casi un milenio en volver a iluminar Occidente. (6)

2. La transición de un mundo a otro

Si bien, como ya se ha visto, los episodios del 476 no marcaron abruptamente el fin de la Antigüedad clásica, lo cierto es que hacía por lo menos dos siglos que distintos procesos presagiaban su lento derrumbe. De hecho, Odoacro no fue demasiado original en repetir una práctica que se había hecho costumbre en un Imperio cuyos generales eran prácticamente dueños de sus ejércitos y erigían y deponían emperadores en forma regular.

Para hallar los orígenes de la decadencia del imperio, es decir, del mundo occidental, debemos remontarnos a más de doscientos años, con la gran crisis económica y social del siglo III. Aun cuando todavía el ejército no había sido étnicamente cooptado por hombres de origen bárbaro, los emperadores comenzaron a suprimir los últimos vestigios del orden republicano que subsistían, y Roma fue paulatinamente convirtiéndose en una autocracia (Romero, 2010). El crecimiento del latifundio terrateniente a manos de una aristocracia proclive al lujo y al placer produjo el abandono de los campos por los colonos libres y su migración a las ciudades, lo cual trajo aparejada una notable disminución de la producción y el consiguiente aumento de los precios agrícolas, lo cual, como se puede suponer, impactó en otras áreas como el artesanado, que vio drásticamente disminuidos sus ingresos. Diocleciano (284-305) agregó al régimen autocrático un marcado centralismo económico al disponer una severa política de control de la producción y los precios, que, como ha sido demostrado en la larga historia del mundo, son medidas propias del voluntarismo gobernante que jamás han producido el efecto deseado. Ello originó más escasez, mercado negro y mayor aumento de los precios. A partir de allí, y hasta la disgregación del Imperio como unidad política, el Estado, salvo períodos de breves recuperaciones económicas, apeló siempre al dirigismo en materia económica, emitió moneda para acaparar grandes cantidades de granos que comenzó a distribuir en forma gratuita, lo que llevó a un mayor deterioro del sistema, al generar una creciente inflación. Por otro lado, su intervención asimétrica en el mercado al regalar el grano desalentó la producción y alentó aún más la concentración urbana de masas hambrientas a las que también había que alimentar. Por otra parte, se dispuso que los ciudadanos debían mantener sus ocupaciones, y de ese modo se ató al colono a la tierra, lo que constituye un antecedente directo de la institución feudal del “siervo de la gleba”. Huelga decir, por supuesto, que el impacto fiscal de estas medidas fue tremendo para las arcas del Imperio, que también así inició un proceso de decadencia infraestructural que ya no se

detendría. El impacto final que terminaría derrumbando cualquier esperanza de recuperación de la prosperidad imperial en Occidente lo constituyó la conquista en el 439 del corazón cerealístico de África por parte de los vándalos al mando de Genserico (Wickham, 2013).

Ahora bien, una vez disuelto el Imperio romano como unidad jurídica y política, en aquello que había sido su territorio comenzaron a formarse los llamados reinos romanos germánicos, tributarios en gran parte de la cultura y la ley romanas y del cristianismo, aunque con características identitarias propias que se fueron acentuando a medida que estos nuevos reinos se consolidaban. Por supuesto que no todos ellos sobrevivieron ni tuvieron la misma entidad.

Los efectos que la disgregación del Imperio tuvo sobre el común de la gente fueron enormes. Las tornas comenzaron a cambiar y, al no existir ya la administración eficiente de las ciudades y ser los bárbaros proclives al cultivo y al pastoreo, las grandes urbes (7) se despoblaron (8) y Europa asistió nuevamente a un proceso de ruralización. Por supuesto, no estamos hablando de la desaparición de las ciudades, que continuaron siendo un mercado natural para los productos agrícolas, sino de su transformación; se volvieron más pequeñas y en algunos casos, adrede, para poder amurallarlas, lo cual implicaba un elevado coste. Este fenómeno se sintió menos en las poblaciones costeras del Mediterráneo, donde hasta la aparición del islam, este mar continuó siendo un gran canal de intercambio entre Oriente y Occidente (Pirenne, 2011). Lo cierto es que la economía se redujo, los intercambios se volvieron más locales, las manufacturas perdieron experticia y los proyectos urbanísticos comenzaron a carecer de las ambiciones de antaño; de hecho, muchas de las colosales construcciones romanas fueron presa del desmoronamiento, el pasto, la cizaña y los saqueadores, y hasta los acueductos que llevaban agua a poblaciones amantes de la limpieza y la higiene corporal dejaron de funcionar por falta de maestros constructores e ingenieros que pudiesen mantenerlos. Europa se volvió mugrienta y desaseada.

También los sistemas administrativos y fiscales se simplificaron. La escasez de la recaudación impositiva apenas bastaba para mantener los servicios esenciales dentro de las ciudades. En la mayoría de los casos, la infraestructura extramuros de la que antes se ocupaba el centralismo del Estado romano decayó ostensiblemente. Con el decurso del tiempo, las rutas y los caminos se volvieron intransitables, no solo por su deterioro,

sino también porque se infectaron de bandoleros y desaparecieron las postas que permitían descansar y cambiar monturas. El mundo se retrajo en sí mismo. Salvo excepciones, el normal de la gente ya no salía de su ciudad, aldea o poblado por temor a los bandidos u otras vicisitudes. Los hombres nacían, vivían y morían sin alejarse más que unos pocos kilómetros del lugar en donde habían venido al mundo. Cualquiera que hubiese viajado unos pocos centenares de kilómetros, al regresar se transformaba en la gran atracción de su comunidad merced a los relatos verídicos o no de las peripecias de su viaje. El mundo en donde un viajero podía desplazarse desde Bretaña hasta Siria por los cuidados caminos romanos, vigilados por sus legiones y repostando regularmente se había transformado en una memoria cada vez más lejana.

Como ya se ha estudiado en el libro anterior, ante la disgregación del Imperio romano de Occidente, la Iglesia fue ocupando su lugar no solo en temas de índole religiosa, sino también en todas las dimensiones de la vida humana. Así, sus edificios se transformaron en puntos de inevitable referencia en cada ciudad, pueblo o campiña. La estructura eclesiástica no solo atendía al alma del hombre sino también a sus necesidades profanas, la beneficencia, la administración de sus propiedades eclesiásticas, y muchas veces, de los asuntos comunitarios, refugio, ante el peligro humano o frente a desastres naturales; de todo ello y más se ocupaba con la eficiencia de un Estado secular. En una sociedad inestable y plena de incertidumbres, la Iglesia proyectaba la seguridad que antaño habían brindado las viejas instituciones. Sin embargo, cada una de estas acciones, no solo remitía a una doctrina religiosa, en este caso el cristianismo niceno, sino a un muy elaborado discurso de poder que, partiendo de la teoría agustiniana, colocaba a Dios en el centro del universo y a la Iglesia como su representante en la Tierra para conformar una sociedad cristiana absoluta. La política, la cultura, la economía, pero, además, cada acto de la vida pública y privada de los individuos debían estar acordes con el paradigma teocéntrico. Así se regulaban los días de fiesta, los matrimonios, las relaciones personales, el lugar que cada uno ocupaba en la sociedad, aquello que podía ser escrito, leído o dicho para poder permanecer dentro de la sociedad cristiana. De hecho, esto se lograba no solo mediante la predicación y los buenos oficios religiosos, sino también mediante la elaboración solapada de una compleja demonología que aterraba a los espíritus sencillos y analfabetos de esta época. El cristianismo creó al diablo

(Verdon, 2009) y a toda una compleja cohorte de seres infernales con sus apariciones y formas de encarnarse que mantenían a raya las tentaciones mundanas. Cuando en el siglo XII sea oficializado el uso de la fuerza mediante la Inquisición, muchas de las acusaciones que llevaron a hombres y a mujeres a las cámaras de tortura y la hoguera se fundaban en tratos con estos demonios.

En cuanto al poder político, el cristianismo, luego de refinar el agustinismo político, llegará a la cima de su poder a partir del siglo VIII, aunque nunca dejará de existir la tensión con los poderes seculares.

Finalmente, Occidente y su Iglesia se distanciaron cada vez más del Imperio romano en Oriente. Los repetidos intentos de Constantinopla por recuperar, primero territorio, y luego influencia en Occidente solo amalgamaron más la nueva identidad de Europa, especialmente con el establecimiento en el siglo IX del Sacro Imperio Romano Germánico. Sin embargo, antes de ello, a partir del siglo VI, el Oriente ya había adoptado el griego como lengua oficial y las disputas entre el papa de Roma y el patriarca de Constantinopla por cuestiones teológicas como la cuestión iconoclasta o el *filioque* (9) llevarían finalmente al cisma del año 1054, por el cual la Iglesia se dividió definitivamente entre Oriente y Occidente.

3. Cultura y saber

Como ya hemos visto, el mundo que emergió de la disolución del Imperio romano se fue transformando lentamente en un mundo incierto e inestable, retraído sobre sí mismo y donde comenzaron a primar los localismos fuertemente aislados sobre las concepciones universales. En esa época ambigua y mudable, solo el cristianismo, cimentado en las concepciones agustinianas con su estructura cada vez más formidable de monasterios y conventos, que posiblemente llegaran a albergar al 10% de la población europea, otorgaba a la humanidad las únicas certezas.

En esta primera etapa de transición y posiblemente hasta la desaparición del orden carolingio, en términos culturales confluyeron las tradiciones romana, judeo-cristiana y germánica, en un proceso que, partiendo de choques entre diferentes concepciones, llegó en su final mixtura a

conformar una cultura sólida, aunque con particularismos regionales (Romero, 2013).

Las sociedades dentro de esta comunidad regida por el paradigma discursivo del cristianismo se hallaban fuertemente estratificadas y cada persona tenía en ella el papel que Dios le había asignado en su plan: campesinos, burgueses, caballeros o eclesiásticos. A su vez, también tendían al estancamiento, ya que no existía el ideal de movilidad social moderno y, si bien era lícito intentar mejorar un poco la situación dentro de los confines del estrato en el que se había nacido, solo un golpe de suerte, de Dios o del demonio, podía variar su posición y los deberes que el marco de la religión había asignado a cada uno (Bühler, 2006).

En la primera etapa de migraciones y conflictos, el nivel cultural del Occidente decayó notablemente, y prefiguró aquello que constituiría una marcada característica de la Edad Media, cierto es que con algunas excepciones. De hecho, hay una mudanza de formas y estilos, declinaron las artes plásticas y comenzaron a ser reemplazadas por las ornamentales, así como se advierte un claro predominio de lo rural sobre lo urbano. El sistema educativo público había desaparecido, y ello "ofreció a la Iglesia la perspectiva no solo de imponerse absolutamente en el campo de la educación sino de recrear el proceso entero y el contenido y el propósito de la educación en un marco cristiano" (Johnson, 1989: 180). Por otra parte, y como ya hemos estudiado, el saber clásico se confinó a los monasterios prácticamente para desaparecer durante un milenio. La Iglesia poseía la vara rectora que estipulaba qué conocimientos podían impartirse, qué autores leerse y qué libros podían circular. Muchos textos antiguos fueron quemados, y su mera posesión implicaba un peligro para su dueño, que podía ser acusado de herejía. La literatura y la ciencia se ajustaron a los patrones cristianos y, si bien podría decirse que al esconder la sapiencia de la Antigüedad se la preservó hacia el futuro, también es verdad que el mundo vivió en penumbras hasta el comienzo de la modernidad, en que sabios árabes y judíos comenzaron a traducir a los pensadores clásicos que llegaban de contrabando a Europa. En los *scriptorium* de los monasterios, los monjes copiaban los escritos sagrados en un idioma, el latín, cada vez más inasequible a la gente, que había comenzado a hablar sus propios dialectos. Lo antedicho conlleva que en la época acerca de la cual escribimos el arte de la lectura y escritura estaba reservado generalmente a los hombres de la Iglesia y tampoco ello constituía una regla general. A

medida que la Antigüedad se desvanecía, quedaban cada vez menos laicos cultos. De hecho, en la Edad Media profunda, mucho más del 90% de la población era analfabeta.

El común de las personas no solo no conocía ni siquiera los rudimentos de la escritura, sino que, al vivir en un contexto de aislamiento, su ignorancia y, por ende, sus temores marcaban el paso de sus días. Un periódico impreso en papel del siglo XX poseía una cantidad de información exponencialmente superior que aquella que una persona de la Edad Media recibía en toda su vida; y ello por no hablar de nuestro mundo digital, donde la información se multiplica a cada momento en forma geométrica. Personajes como el rey, el duque, el obispo o el papa constituían meras entelequias para un hombre de esa época, y el simple hecho de observar el paso de los restos de un ejército derrotado lo hacía entrar en pánico, ya que desconocía quiénes habían peleado, de qué lado habían estado sus señores y, en cualquier caso, temía un pronto saqueo sobre su villa o ciudad. Al igual que la producción literaria sagrada, la misma misa se recitaba en latín, lo que la hacía prácticamente incomprensible para quienes la oían. Y por supuesto, debemos añadir a sus temores todo el complejo entramado referente a demonios y espíritus maléficos sobre el que ya hemos discurrido.

Por otra parte, es verdad que, en estos tiempos de aislamiento e ignorancia, las supersticiones y lo sobrenatural eran parte de la vida humana, más allá de lo estrictamente religioso, aunque a veces ambos planos se superponían, ya fuese en forma complementaria o contraria. La creencia en remedios mágicos, fórmulas para la fertilidad, brujas, hadas y seres maravillosos de toda índole y señales de los astros formaron un exquisito folclore en la Europa medieval que fue muchas veces consentido o tolerado por las autoridades eclesiásticas. Mención aparte merece la cuestión ideológico-devocional que la Iglesia promovió y alentó alrededor de las reliquias sagradas. Supuestas astillas y clavos de la cruz, así como espinas de la corona de Cristo, huesos, cabellos y ropa de los santos y mártires crearon no solo un enorme mercado –ya que por ellos se pagaban grandes fortunas–, sino que el solo hecho de poseer alguno de estos objetos brindaba a sus dueños, ricos particulares, ciudades, iglesias o congregaciones, un inmenso estatus dentro de la sociedad que el cristianismo había creado.

Finalmente, una de las más grandes revoluciones culturales que produjo la fe cristiana en esta era consistió en la supresión del cuerpo humano y de la mayoría de las actividades o espacios asociados a él o, en palabras de Le Goff, “El gran vuelco de la vida cotidiana de los hombres que, en las ciudades (en la Antigüedad, lugar de la vida social y cultural por excelencia) suprime el teatro, el circo, el estadio y las termas, espacios de sociabilidad y cultura que con diversos títulos exaltan o utilizan el cuerpo, ese vuelco, pues, representa la derrota doctrinaria de lo corporal” (2008: 51-52). El cristianismo consideraba al cuerpo como fuente de tentaciones casi exclusivamente en su dimensión sexual y en sus aspectos vergonzosamente fisiológicos. Esta abominación se potenciaba en relación con lo femenino. Desde un punto de vista espiritual, lo negativo consistía en ser la prisión del alma. De hecho, toda enfermedad repulsiva o deformidad física se consideraban consecuencia y expresión del pecado. Por supuesto que ello conllevaba la contradicción teológica de la salvación en cuerpo y alma. En resumidas cuentas, todo lo relativo a la corporalidad se manifestaba como vergonzoso, y así se cubrió el cuerpo humano durante toda la Edad Media. Habría que esperar al Renacimiento para volver a descubrirlo en todo su magnífico esplendor.

---

1. De esta denominación derivará nuestra palabra límite.

2. Provincia romana en Europa central.

3. Tribu germánica que penetró en el Imperio romano en el siglo III.

4. Así lo consideró el Senado, que mandó erigir una estatua del emperador Zenón en Roma.

5. En realidad, la había puesto bajo control estatal, lo que en la práctica significó su cierre.

6. Si bien luego de un tratado de paz entre Justiniano y Cosroes se les permitió a estos volver a Grecia, el ambiente nunca volvió a ser propicio para la actividad filosófica. Una teoría bastante razonable es que muchos textos griegos, entre ellos los de Aristóteles, llegan por esa vía, siglos más tarde, de manos árabes, y son sus traducciones a través de sabios árabes y judíos las primeras en retornar al continente europeo.

7. Según Filippo Carlá, este fenómeno debe ser visto más como un proceso de transformación que de decadencia. Este historiador subraya la necesidad de una definición de ciudad que parta de la raíz del concepto y que no esté meramente asociada a la matriz arquitectónica, sino a un profundo sentido político y social. Para ello pone como ejemplo la desaparición de ciertas construcciones propias de la Antigüedad, como los teatros, y la aparición de otros edificios adaptados a los tiempos que corrían, como, por ejemplo, las sedes obispales y ciertas estructuras eclesiásticas. Según su punto de vista, más allá de la despoblación y las transformaciones, estas se mantuvieron vivas durante el período estudiado (2015).

8. Verbigracia, la ciudad de Roma había perdido más del 80% de su población en el siglo VI (Wickham, 2013).

9. La doctrina del *filioque* hace proceder al Espíritu Santo tanto del Padre como del Hijo en la trinidad cristiana. Sin embargo, en el Concilio de Nicea en el 325, esta fórmula no contemplaba al Hijo, y Constantinopla se mantuvo en esa posición. Por el contrario, Occidente la incorporó a pedido del emperador alemán Enrique II en 1014, aunque ya tenía antecedentes en la Iglesia latina a partir del Concilio de Toledo, en el 589. Por supuesto que la ruptura tuvo tanto de componente religioso como de disputa de poder entre Roma y Constantinopla.

Capítulo XVIII
El pensamiento en penumbras

1. Boecio (*ca*. 480-524)

A la par que el Imperio romano continuaba disolviéndose, en Italia, Teodorico, otro general y patricio romano, de origen germano y educado en la corte bizantina, asesinó a Odoacro y fundó el breve Reino Ostrogodo en la península (493-536). Alternó su vida entre campañas militares que le permitieron conquistar el sur de Italia y los Balcanes occidentales, con la ficción de seguir siendo leal al emperador en Constantinopla.

En ese mundo de apariencias en donde todavía se elegían senadores y cónsules como si nada hubiese sucedido, mientras se fundaban diversos reinos en lo que había sido el territorio del Imperio, la cultura y el saber clásicos todavía emitían sus últimos fulgores. Boecio, descendiente de la antigua familia romana de los Anicios, fue educado en la añeja tradición de las artes liberales, reservada para la élite, en el seno de la erudita familia de los Símacos (Le Goff, 2013). Como todo hombre de su posición, realizó el *cursus honorum* correspondiente, fue dos veces cónsul y luego *magister officiorum*, una especie de primer ministro de Teodorico. Sin embargo, su cuidada erudición no fue suficiente para que se pudiese conducir entre las tensiones existentes en su época; el rey y la élite senatorial, la fidelidad entre Rávena (1) y Constantinopla, la diferencia entre los godos arrianos y la Italia católica entre las más importantes. Acusado ante Teodorico de una conspiración que supuestamente planeaba el Senado, este lo mandó detener, encarcelar, torturar y finalmente ejecutar en Pavía.

Ahora bien, en los términos de esta obra, Boecio representa un puente entre la filosofía griega y la latinidad. Su conocimiento del griego le permitió traducir algunos de los tratados filosóficos helenos, e incluso intentó armonizar la obra de Platón con la de Aristóteles. Sin embargo, a pesar de lo multifacética que fue su obra, en el campo en el que más destacó fue en el de la lógica. Tradujo las *Isagoge* o *Introducción a las categorías*

de Aristóteles, del filósofo neoplatónico Porfirio, y realizó traducciones y comentarios a las *Categorías* de Aristóteles y otros escritos sobre la misma temática del estagirita, así como también a los *Tópicos* de Cicerón. De hecho, y hasta que en el siglo XIII fue traducido al latín el *Organon* completo de Aristóteles, la Edad Media se nutrió en este campo de la obra boeciana. Por otro lado, también reunió las ciencias que componían la "cuádruple vía hacia la sabiduría": aritmética, geometría, astronomía y música, en lo que denominó *quadrivium* y que sería la base de las artes liberales hasta que tiempo más adelante se le agregaría el *trivium*, que consistía en la enseñanza de gramáica, dialéctica y retórica.

Sin embargo, y a pesar de sus contribuciones con respecto a la lógica, la obra de Boecio que ha trascendido los siglos es aquella que escribió en su cautiverio llamada *La consolación de la filosofía*. En ella, la Filosofía se presenta al prisionero y, a través de una fluida conversación guiada por la esta señora, se van desgranando diversos tópicos, aunque el aspecto central de este trabajo lo ocupa el tema de la libertad humana y la presciencia de Dios. Es este un libro dividido en cinco partes, escrito en prosa al estilo de los diálogos platónicos y también en verso, algunas de cuyas poesías son de una gran belleza literaria.

Durante el coloquio, la Filosofía hace notar a Boecio que la causa de sus males ha sido olvidar en qué consiste el verdadero fin del hombre (libro I); que la verdadera felicidad no consiste en los bienes que otorga la fortuna pues ellos son mudables y caducos (libro II); que la felicidad se encuentra en Dios, que es la plenitud de todo bien (libro III); que Dios, que es supremo, rige el mundo y discurre sobre la providencia y el destino (libro IV). Empero, a pesar de la densidad e importancia de los temas tratados en los primeros cuatro libros, es en el libro V donde aparece un tópico esencial en la historia del pensamiento político, nada menos que la cuestión de la libertad humana.

En este último libro de la *Consolación*, Boecio se pregunta sobre los márgenes de libertad que tiene el hombre ante un Dios que, en su eterna existencia, todo puede preverlo. En otras palabras, si Dios, en su presciencia –es decir, la facultad de Dios de conocer todo aquello que los seres humanos harán o dejarán de hacer–, puede saber cómo se desarrollarán nuestras acciones, o bien significa que ellas están determinadas, o bien, en caso contrario, que Dios puede equivocarse. Así lo expresa el filósofo:

> Me parece –le dije– que no hay oposición ni contradicción tan grande como la que existe entre la presciencia universal de Dios y el libre albedrío. Si Dios prevé todas las cosas y no puede equivocarse, habrá de suceder cuanto la Providencia ha previsto que suceda. Por tanto, si desde toda la eternidad prevé no solo los actos sino también los pensamientos y los deseos, no existe el libre albedrío. No sería posible acto o deseo alguno más que los previstos por la presciencia infalible de Dios (178).

Para salir de este meollo, Boecio plantea en boca de la Filosofía la idea de la intemporalidad divina, es decir, para Dios no existe la noción de pasado ni futuro, sino que todo aquello que ve sucede simultáneamente, y es así que los actos del hombre, no por ser conocidos por Dios, carecen de libre albedrío. Así:

> Todo acontecimiento futuro va precedido de la mirada de Dios, que lo atrae y lo reclama a su siempre actual conocimiento. Su presciencia no cambia la manera de conocer, como tú crees. Más bien prevé y abarca en una sola mirada todos los cambios posibles, voluntarios o no, en un mismo presente eterno (198).

Por supuesto que la relación entre la presciencia divina y la libertad humana ha sido en la historia una de las cuestiones más difíciles de desentrañar. Boecio, entonces, llega a la conclusión de que Dios prevé todos los actos del hombre, pero los prevé tomando en cuenta su libertad y todas las decisiones que pueda tomar. Al vivir Dios, a diferencia del hombre, en un eterno presente, las acciones humanas no pueden modificar su conocimiento. Es claro que el dilema resuelto de esta forma deja muchos interrogantes por plantear. No obstante ello, la solución a la que arribó Boecio en la *Consolación* habría de perdurar durante los siglos venideros.

Exactamente mil años después, Martín Lutero conmoverá a Occidente al negar el libre albedrío.

2. Isidoro de Sevilla (ca. 560-636)

Isidoro fue posiblemente la mayor figura intelectual de la España visigoda. Nació en una época de fuertes luchas intestinas entre los visigodos que seguían el cristianismo arriano y los antiguos habitantes hispano-romanos que profesaban el catolicismo. En el año 587, el rey visigodo Recaredo terminó con esas querellas al adoptar el culto católico y unificar así a la península en una sola fe. También fue ese un tiempo en el que todavía se hacían sentir los ecos de las guerras góticas, aquellas con que el Imperio bizantino, cada vez más alejado en mente y espíritu de Europa, había intentado recuperar Italia y algunas otras partes del continente, con un alto costo en vidas y una profunda devastación económica, social y productiva de Italia y parte de los Balcanes. De hecho, Isidoro y su familia debieron huir de la ciudad de Cartagena, ocupada por los bizantinos.

En su formación intelectual confluyeron la cultura clásica con la clerical, y en su vasta obra se revela un gran conocimiento de ambas. Elegido obispo de Sevilla en el 599, fue hasta su muerte un hombre de una poderosa influencia en el reino y presidió el IV Concilio de Toledo, que además de disposiciones de índole religiosa, consagró la monarquía electiva entre los visigodos.

Su contribución a la sociedad absoluta del cristianismo pergeñada por Agustín consistió, por un lado, en seguir componiendo la estructura discursiva que desde lo político justificaba el teocentrismo en detrimento de los poderes temporales; y por el otro, en resumir todo el saber de la época en una obra escrita desde la más cabal visión católica. En su dimensión política, el obispo de Sevilla, siguiendo el camino delineado por León I, Gelasio I y otros, definió con meridiana claridad y con una lógica funcional las atribuciones y deberes de ambos poderes, el religioso y el secular. Según su teoría, los reyes eran meros auxiliares cuya tarea consistía en respaldar y difundir con sus armas la doctrina cristiana y la voz del clero y aún más, en usar la fuerza de su espada cuando la palabra no fuese suficiente. Empero, la influencia en este sentido del obispo de Sevilla no acaba aquí, sino que se prolonga en el siglo IX, en el reino de los francos a raíz de una de las tantas falsificaciones (2) que el alto clero de la Iglesia producía para dotar de la legitimidad que otorga la antigüedad a sus actos y resoluciones; el Seudo-Isidoro. Esta obra, forjada posiblemente en la década del cuarenta del siglo IX, al igual que otras falsificaciones, parte de la teoría del verdadero Isidoro, siendo apócrifos los documentos papales, sinodales y cartas o escritos de los primeros hombres de la Iglesia. (3) A partir de esta obra y de

los documentos asentados en ella, el papado pudo justificar muchas de sus teorías y acciones. Así se insistía particularmente sobre la universalidad de la jurisdicción papal, el carácter auxiliar del poder temporal, el orden jerárquico de la sociedad, la inmunidad de los clérigos con respecto al poder secular en las llamadas causas mayores, las que debían ser entendidas solo por el papa, y la tajante definición de que ningún concilio podía dictar resoluciones vinculantes si no era presidido o aprobado por el obispo de Roma. Según Ullman, "Junto con la Biblia, el Seudo-Isidoro era el libro más práctico con que jamás haya contado el papado" (2013: 83).

Por otro lado, su otra gran contribución a la construcción de la sociedad teocéntrica fue, siguiendo el método de Casiodoro, (4) la compilación, durante más de veinte años, de todo el saber de la época organizado etimológicamente desde la perspectiva cristiana. Así abarca las artes liberales: gramática, dialéctica, retórica, música, astronomía, geometría y aritmética; luego las artes derivadas de aquellas: el derecho, la medicina, y por último, la parte estrictamente teológica. Este inmenso trabajo dio lugar a las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, publicadas en el 636 y luego compiladas por el obispo Braulio de Zaragoza en veinte libros. El gigantesco esfuerzo de Isidoro y sus ayudantes dio como resultado una obra que, desde la óptica católica, se transformó en el material educativo de todas las escuelas durante 800 años. Los monjes fueron los encargados de difundirla, y baste solo decir que cuando sobre el crepúsculo de la Edad Media surgieron las primeras universidades, allí todavía se estudiaba con las *Etimologías*. En definitiva, Isidoro construyó una *Summa* del conocimiento humano en la cual la cosmogonía de la Iglesia romana ocupaba la centralidad. Durante siglos enteros, no fue posible elaborar conocimiento por fuera de las *Etimologías*, sencillamente porque allí se concentraba el universo. La idea agustiniana contenía en sí misma todas las preguntas y todas las respuestas.

---

1. En el 402, el emperador Honorio la convirtió en la capital del Imperio romano de Occidente.

2. Una de las falsificaciones más famosas de la cristiandad romana consistió en el documento llamado la "Donación de Constantino", posiblemente realizado por la cancillería papal hacia la mitad del siglo VIII. Según la Donación, Constantino había decidido otorgar a la Iglesia romana la primacía eclesiástica en todo el Imperio, al cual le traspasó todas las insignias y la simbología imperiales, además del palacio imperial, la ciudad de Roma, todas las provincias de Italia y en general el Occidente. El documento se presume elaborado sobre una leyenda que habría comenzado en el siglo V, cuando Constantinopla y Roma comenzaron a querellarse. Sin embargo, curiosamente, este apareció de modo oportuno para sellar un acuerdo entre Pipino el Breve y el papado. Así, Pipino se

convirtió en el primer rey carolingio, ungido por el papa por la �gracia de Dios”, deponiendo al último rey merovingio Childerico III. En pago de ello, el nuevo rey defendió al obispo de Roma de los lombardos otorgándole poder sobre lo que básicamente había constituido el exarcado de Rávena (Umbría, Lacio, Emilia-Romaña y Las Marcas). Como resultas de este acuerdo, por un lado, Pipino se convirtió en el primer rey ungido con óleo por un papa, con todo lo que ello conllevaría posteriormente en cuanto a la necesidad de consagración papal de los reyes en la discusión entre los poderes temporal y espiritual; y por otra parte, nacieron los Estados Pontificios que perdurarían hasta 1870.

3. El primer papa en utilizarlo fue Nicolás I (858-867).

4. Casiodoro (*ca.* 490-583) fue un político romano que sirvió a Teodorico y ejerció como canciller real durante cerca de treinta años. Retirado de la vida pública, fundó un monasterio en Sicilia y se dedicó plenamente a las actividades intelectuales. Su extensa obra escrita discurrió entre lo profano y lo religioso. En lo que aquí nos concierne, ha sido citado merced a su obra *Institutiones divinarum litterarum e Institutiones saecularium litterarum,* cuyo primer volumen trata sobre la lectura sagrada, y el segundo, sobre las artes liberales, con el argumento de que era imposible entender la literatura sagrada si se desconocía la profana. Si bien su trabajo no tiene el carácter enciclopédico del de Isidoro, tanto su sistematicidad como la concepción de relacionar la antigua herencia intelectual con las ideas cristianas sirvieron de molde para las *Etimologías*.

Interludio

Dos acontecimientos vinieron a poner fin a la amodorrada transición de la Antigüedad tardía para ingresar plenamente en la Edad Media, por un lado, la irrupción del islam, y por el otro, la creación del Sacro Imperio Romano Germánico.

En el año 622, el profeta Mahoma –descendiente de la antigua tribu árabe de los Quraish– (1) escapó de la ciudad santa de la Meca (2) hacia Yatrib, (3) en un hecho conocido como la *hégira*, el cual marcó el comienzo del islam como religión y el desarrollo y consolidación de un nueva concepción del mundo que en poco tiempo tendría enormes consecuencias tanto en Oriente como en Occidente.

Mahoma había recibido la revelación de parte del arcángel Gabriel mientras dormía en una cueva de la montaña durante el mes sagrado del Ramadán en el año 610. Fruto de esa revelación surgió el *Corán*, (4) libro sagrado para la religión naciente. A partir de entonces, Mahoma se presentó cada vez más explícitamente como el profeta de Alá anunciando una religión monoteísta. Luego de su huida de la Meca, escapando de sus enemigos, se estableció en Medina y comenzó a organizar las bases de la nueva fe. Mahoma además se convirtió en un experimentado y hábil guerrero que dirigió varias campañas contra sus enemigos hasta que logró tomar La Meca. Como puede observarse, desde sus inicios, el islam llevó en su esencia la fe y la guerra.

A la muerte de Mahoma, sus sucesores, luego de disputarse agriamente el poder, (5) comenzaron una serie de conquistas basadas en el concepto de Jihad, es decir, guerra santa, con el objetivo de llevar la nueva fe a los infieles del mundo. A partir de allí, iniciaron conquistas que primero afectaron al Imperio bizantino y su zona de influencia, luego al Mediterráneo y finalmente a Europa. Así, con una rapidez fulminante para las anquilosadas estructuras políticas de la época, a las que tomó por sorpresa, cayeron en manos de las huestes islámicas Bosra (634), Siria (636), Jerusalén (638) y desde allí, Mesopotamia y Persia, y hacia el oeste, los territorios bizantinos de África del Norte. Con el transcurrir de los años

y ya convertidos también en una potencia marítima, la expansión hacia el Mediterráneo se consolidó y una a una fueron cayendo Chipre, el Asia Menor, Rodas, Creta, Sicilia, (6) Túnez, Marruecos, hasta que en el 711, los bereberes de Tariq cruzaron el estrecho de Gibraltar y llegaron hasta el territorio continental español. Tampoco allí detuvieron su expansión y, tras haber consolidado su posesión en España, hacia el 720, tomaron varias ciudades del sur de Francia: Narbona y Carcasona, y saquearon Autun en el 725. El avance parecía incontenible, habida cuenta de que más allá de la lejanía de sus bases originarias en Oriente, las fuerzas musulmanas, al establecerse en cada territorio dominado, erigían instituciones gubernamentales y administrativas estables que les permitían continuar con su periplo de conquistas. En ese momento, sus posesiones llegaban desde España hasta China, y desde el mar de Aral hasta la costa norteafricana. Sin embargo, en el año 732, la batalla de Poitiers se constituyó en uno de los hechos más trascendentes de la historia occidental. Allí, Carlos Martel, (7) al mando de un ejército franco, derrotó a los árabes y frenó definitivamente su expansión, aunque durante un tiempo siguieron acaeciendo ataques aislados. La expansión musulmana había llegado a su fin en Europa. Al calificar como trascendente esta batalla, lo hacemos contemplando que los francos no se enfrentaron a un enemigo cuyos aspectos organizativos no estuviesen cubiertos o a un ejército cansado luego de luchas interminables, como había sucedido con los hombres de Alejandro al llegar a la India. Como ya hemos visto, la andanada islámica ocupaba territorios y consolidaba su posición hasta de lanzarse a nuevas conquistas, es decir, no solo tenían asegurada la retaguardia sino el aprovisionamiento de efectivos, vituallas y demás enseres necesarios para la guerra. La historia es la que fue y toda especulación es siempre incomprobable, sin embargo, ello no oculta el interrogante acerca del futuro de Europa sin la batalla de Poitiers. ¿Hubiesen los árabes dominado Francia y luego Europa toda? Derrotados los francos, que constituían en ese momento el último bastión europeo, ¿qué hubiese pasado con Italia y el papado? ¿Hubiese resistido el Imperio bizantino hasta el siglo XV, amenazado desde el este y el oeste? ¿Qué Occidente hubiese surgido de una Europa islámica? Especulaciones que jamás tendrán contestación merced a la victoria de Carlos Martel que lo impidió.

A partir de Poitiers (8) comenzó la reconquista europea hasta la expulsión definitiva de los árabes en 1492, aunque otros podrían situar el

fin de la reconquista en el 1571, en la batalla de Lepanto. Más allá de ello, lo cierto es que la influencia árabe de más de 700 años aún se deja sentir en Occidente por varias razones. En primer lugar, es menester aclarar que, más allá de su impronta guerrera, este primer islam fue sumamente tolerante con los vencidos, (9) incluso los “infieles” podían seguir profesando su religión y conservando sus lugares de culto a condición de llevar ropa color miel y pagar un tributo anual; ello suponía un grado de tolerancia inusual para la época. De hecho, muchos nativos de los territorios conquistados se convertían al islam. Por otra parte, y como fruto de esa amplitud intelectual, el islam protegió a muchos eruditos y sabios de cualquier confesión y lograron notables progresos científicos y artísticos. Avances en medicina, matemática, arquitectura, física, mecánica, química, astronomía, así como en literatura y filosofía ingresaron al Occidente junto a las huestes islámicas. (10) En todo el mundo árabe, además de escuelas, en las ciudades más importantes, como Bagdad, el Cairo, Córdoba y Toledo, se fundaron importantes universidades, provistas de laboratorios y bien abastecidas bibliotecas (Le Bon, 1974). De hecho, el regreso de Aristóteles y gran parte de los filósofos griegos al Occidente cuya religión los había anatemizado, es obra de las traducciones de sabios musulmanes, estimulados por príncipes omeyas (11) y abasíes. (12) Pensadores como Avicena (980-1037) no solo realizaron importantes contribuciones en estas ciencias, sino que este, además, intentó organizar las verdades islámicas desde la lógica aristotélica y la metafísica griega (Hourani, 2003). Más tarde, en el siglo XII, Averroes (1126-1198), natural de Córdoba, también abordó profundamente la obra del estagirita y sostuvo frente a sus detractores que la razón humana tenía el derecho a indagar en las cuestiones teológicas, asunto que poco después retomaría Tomás de Aquino. En el mismo clima intelectual, Maimónides (1138-1204), un pensador judío también originario de la Córdoba musulmana, en su *Guía de perplejos*, se abocó a superar la antinomia entre religión y filosofía al sostener que esta última disciplina era imprescindible para comprender el significado de las escrituras.

La irrupción del islam entonces, y no las invasiones germanas como hemos estudiado, supuso una ruptura con el mundo de la Antigüedad. Separó en forma definitiva Oriente de Occidente al quebrar la unidad mediterránea, y territorios como el norte de África y España, que siempre habían orbitado dentro de los márgenes occidentales, se desplazaron hacia

el este en su religión, costumbres, idiosincrasia y régimen político (Pirenne, 2013).

La irrupción de una nueva unidad política cuyas bases no estarán ancladas en el Mediterráneo comenzaría a dar forma a la idea que Gregorio I tenía de Europa y haría ingresar a Occidente plenamente en la Edad Media. Esa unidad jurídico-política se transformaría en la base del moderno continente europeo y, con el nombre de Sacro Imperio Románico Germánico, intentó rescatar la representación de las antiguas tradiciones romanas unidas a las germanas bajo la égida del catolicismo.

Hacia el 740, la dinastía franca de los merovingios estaba tocando a su fin, razón por la cual hacía tiempo que el poder efectivo lo ejercían los mayordomos de palacio. Como ya hemos visto IX, Pipino, mayordomo del rey merovingio Childerico III preguntó al papa Zacarías, quien necesitaba el apoyo franco para contener a los lombardos que lo asediaban desde el norte de Italia, si el rey debía ser aquel que ostentaba el título o quien en realidad gobernaba. La respuesta papal legitimó el golpe de Estado, Childerico fue depuesto y así comenzó la dinastía carolingia. En virtud de este acuerdo, el papado no solo recibía los territorios que serían denominados Estados Pontificios, sino que además añadía a su vigorosa doctrina y su magnífica organización el brazo secular que le permitiese emanciparse cada vez más del Imperio de Oriente.

En el día de la Navidad del año 800, Carlomagno fue formalmente coronado emperador de los romanos y más allá de los fundamentos discursivos y filosóficos que legitimaban esta acción, los cuales serán estudiados en el capítulo siguiente, lo cierto es que este no solo no estaba totalmente de acuerdo con ellos sino tampoco con la idea de ser un gobernante universal. Ser emperador romano, según la lógica de la época, era gobernar el mundo, y Carlomagno, que había logrado su trono luego de pelear arduas guerras, no tenía intenciones de disputar con Bizancio por la primacía del orbe, cuestión que sí interesaba al papado, que deseaba independizarse de la tutela imperial. En todo caso, el carolingio anhelaba ser el amo de Europa o lo que para él constituía un sinónimo, sobre la cristiandad latina u Occidente. La relación que pensaba Carlomagno era la de paridad con el Imperio romano oriental. Si bien ello no fue comprendido por Constantinopla y tendría ulteriores consecuencias, lo cierto es que, tras haberse establecido una unidad política cristiana católica en Europa, el distanciamiento entre Roma y Constantinopla fue ensanchándose cada vez

más, el Imperio “griego” dejó de pertenecer a Occidente porque Occidente era Europa y su Sacro Imperio Románico Germánico. (13)

Si bien en la historia el término Renacimiento ha quedado asociado con el fin de la Edad Media y los comienzos de la modernidad, por su amplitud y consecuencias, bajo la dirección de Carlomagno, el siglo IX experimentó un breve renacer (14) de la cultura clásica, por supuesto, en un mundo teocéntrico muy lejos de la Antigüedad Clásica. Carlomagno se negó a residir en Roma e hizo construir un palacio en su dominio de Aquisgrán (15) con materiales llevados de Roma y Rávena. Allí el emperador creó un centro cultural en su corte basado “en lo que él creía que eran las líneas maestras de la civilización romana y llegó a aprender latín y algo de griego, haciendo acudir de todos los rincones del mundo conocido a los eruditos para ponerlos a su servicio” (Johnson, 2005: 20). Se fundaron escuelas en iglesias, catedrales y monasterios promoviendo la instrucción escolar, ya que, como hemos estudiado, los hombres del clero eran prácticamente los únicos que sabían leer y escribir. También se realizó un compendio de algunos conocimientos clásicos agrupados en los llamados *Libri Carolini* y se desarrolló en sus *scriptorium* la letra denominada minúscula carolingia, además de rescatar a algunos autores como Terencio. Sin embargo, la experiencia no prosperó más allá de Carlomagno, habida cuenta de que en su época no solo no existían los recursos materiales para un programa de tan vasta envergadura, sino que tampoco existían en el contexto las condiciones de posibilidad para el resurgir de la antigua cultura pagana.

Los carolingios reorganizaron el caos que habían supuesto los últimos reinados merovingios. Constituyeron para su imperio una política descentralizada, aunque, paradójicamente, con un fuerte control central. Existían dos niveles de administración, por un lado, el gobierno central, cuyo líder –el emperador– identificaba su persona con el Estado y tenía poderes ilimitados e inapelables. Por otra parte, se encontraban los gobiernos locales, los condados, presididos por un conde designado por el rey, que aunaba en su seno facultades políticas, militares, fiscales y judiciales. Los asuntos religiosos competían al obispo tanto como nominalmente en el orden superior correspondían al papa y no al emperador. Finalmente, el gobierno central controlaba a los condados mediante unos funcionarios llamados *missi dominici* o, vulgarmente, “ojos y oídos del rey”. Su misión consistía en vigilar que los condes realizasen una buena administración e impartiesen justicia de acuerdo con las leyes

vigentes. Su poder era enorme y hasta tenían facultades para destituir a los condes.

La estructura formal y administrativa que estableció Carlomagno para su imperio, con un poder central y poderes locales con atribuciones delimitadas, claramente reconstruyó el desordenado tejido político que se había instalado en Occidente hacia fines del siglo V y se acercó bastante al concepto de una Europa cristiana, que había sido la meta de Gregorio I. Sin embargo, y a pesar de que la concepción teocéntrica se hallaba en su cúspide, la ruptura del Imperio carolingio por parte de los nietos de Carlomagno comenzó, por un lado, a afirmar identidades que luego serían naciones, y por el otro, a convertir a los condados y marquesados en cargos hereditarios que configurarán el sistema feudal, contracara secular del poder de la Iglesia.

---

1. Si bien Mahoma no pertenecía a su rama más importante, los Quraish eran una familia de comerciantes muy antigua cuyos orígenes se remontaban a Ismael, el hijo que el patriarca Abraham concibió con su esclava Agar. Administraban y custodiaban el templo de la Kaaba y tenían influencia y supervisión sobre el gobierno de la Meca.

2. Allí se encuentra el templo de la Kaaba, con su altar en la Piedra Negra. En tiempos anteriores al islam, en la Kaaba se adoraban diversos dioses, entre ellos Alá, probablemente el dios venerado por la familia Quraish. De hecho, su antigüedad nos viene dada por la mención realizada por Heródoto acerca de una deidad llamada al Lat, que revestía suma importancia para los pueblos que habitaban Arabia.

3. La actual Medina en Arabia Saudita.

4. El Corán no fue escrito en vida de Mahoma, quien dictaba las revelaciones del arcángel Gabriel a sus seguidores quienes los escribieron en diferentes soportes. En el año 633 el Califa Abu Bekr ordenó recopilar todos esos fragmentos y reunirlos en un solo libro que, al carecer de vocales, dio pie a diversas interpretaciones imprimiéndose textos que diferían entre sí. Más tarde, el Califa Otman encargó a varios eruditos la revisión del texto y de allí surgió la versión que se conserva hasta nuestros días.

5. La sucesión de Mahoma no fue pacífica y suscitó una serie de enfrentamientos entre sus sucesores. Antes de morir, el profeta no había designado sucesor, aunque pidió a Abu Bekr que dirigiera la última plegaria, y ello fue tomado como un signo de jefatura. Alí, sobrino y yerno de Mahoma, disintió y así comenzaron las luchas por la sucesión. En resumen, de este conflicto surgen las hoy principales divisiones del islam, entre sunnitas, que son aquellos que siguieron la línea de los califas desde Abu Bekr, y los chiitas, que son aquellos que dicen descender directamente de Alí, sangre del profeta.

6. Si bien las tropas islámicas llegan hasta la isla, esta recién le será arrebatada al Imperio bizantino en el año 878 tras una épica defensa.

7. Desde el 737, Carlos Martel se transformó, sin la mediación de ningún merovingio, de hecho, en el gobernante efectivo de los francos y fundador de la dinastía Carolingia (Bendriss, 2007).

8. Tradicionalmente, los españoles añaden a Poitiers la batalla de Covadonga en el 722, la cual según la tradición ibérica, marcó el comienzo de la reconquista.

9. En verdad, esa tolerancia también era llevada muchas veces al terreno militar. Al sitiar una ciudad, era común que el parlamentario musulmán invitara a los sitiados a rendirse con una fórmula obligatoria para la ley coránica que establecía que, si la ciudad se rendía, se respetarían las vidas, las confesiones y los lugares de culto de los pobladores que no quisiesen convertirse a la fe de Mahoma. Caso contrario, los sitiados se exponían a un saqueo y pillaje de tres días si eran derrotados (Crowley 2015).

10. Es muy posible que cuando los árabes conquistaron Siria y Persia encontrasen allí gran parte del tesoro que Damascio, como hemos visto ya, llevó a la corte persa de Cosroes.

11. Dinastía que gobernó el califato de Damasco desde el 661 hasta el 750.

12. Dinastía que sucedió a los omeyas, trasladó su capital a Bagdad y gobernó hasta 1258.

13. Si bien aquí utilizamos desde el comienzo el término Sacro Imperio Romano Germánico, lo cierto es que Carlomagno fue coronado como emperador de los romanos. Luego del tratado de Verdún en el 843, por el cual los nietos de Carlomagno se dividieron el Imperio carolingio conquistado por su abuelo, la idea de imperio permaneció en los príncipes alemanes. La denominación "sacro" aparece recién en el siglo XII, y el adjetivo germánico, en fecha tan tardía como el siglo XV.

14. También algunos autores han creído descubrir un renacimiento en el siglo XII (Haskins, 2013).

15. La actual ciudad alemana de Aachen, en el distrito gubernamental de Colonia.

Capítulo XIX
Hierocracia, feudalismo y poliarquía

1. Hierocracia

La concepción agustiniana de una sociedad total del cristianismo, controlada, regulada y codificada por la Iglesia católica, fue transformándose, durante la lenta transición de la Antigüedad a la Edad Media, en el agustinismo político, que llegó a su expresión más acabada en el siglo IX, con la idea de hierocracia, (1) por la cual el papa, como sucesor de Pedro, tenía la primacía para dirigir a la comunidad de los creyentes. Como ya vimos, las ideas de Agustín fueron refinadas y pulidas sus aristas, que fueron adaptadas a las mudanzas temporales por hombres como León I y Gelasio I, pero también por muchos otros hombres de la Iglesia, que contaba con la ventaja de contar, dentro de su clero, con personas instruidas, al contrario que el poder secular, en que ni siquiera los nobles y reyes conocían los rudimentos de la lectura y la escritura. Ello otorgó a la Iglesia católica una superioridad que le permitió establecer un sólido discurso que justificó, durante siglos, su poder frente a una fuerte carencia de fundamentos intelectuales y filosóficos por parte de las fuerzas seglares, que poco tenían para oponer a ese discurso.

Carlomagno, el gran unificador de aquello que luego llamaríamos Europa, no deseaba ser un gobernante universal y desconfiaba del clero en tanto y en cuanto el acuerdo que su padre, Pipino, había establecido con Roma le parecía meramente una alianza en términos de conveniencia militar y política. Esta fue la razón por la cual se sintió profundamente disgustado cuando en su coronación, en San Pedro en el año 800, el papa ciñó la corona sobre su cabeza. Para un hombre de origen germano que siempre había concebido que los reyes, o bien eran elegidos por el pueblo o por asambleas de nobles, le pareció una grave ofensa que se considerase que el papa le otorgaba el título de emperador de los romanos, que en todo caso, él mismo se había ganado en los campos de batalla. Sin embargo, ya

hemos estudiado que los discursos que legitiman el poder se basan no solo en palabras, sino en símbolos, costumbres y arquetipos que los configuran y les dan sentido. Las fórmulas de coronación hacía tiempo que venían siendo elaboradas por el clero, y el propio Pipino había permitido que el obispo de Roma lo "ungiese" como rey de los francos.

Así se fue configurando, no solo la primacía del papado, sino la concepción del rey como auxiliar secular de aquel; al ser ungido con el óleo, ceremonia derivada directamente del Antiguo Testamento, (2) el monarca se convertía en "rey por la gracia de Dios", (3) es decir que su poder venía de la divinidad, pero era otorgado en este mundo por el pontífice romano, vicario de Cristo en la Tierra. De hecho, aun cuando el monarca distribuía cargos y favores entre los suyos y su pueblo, debía entenderse que todo ello fluía a través del gobernante, pero procedía de Dios. También ello entrañaba que no podía desobedecerse a las autoridades terrenales ungidas por Dios, salvo que perdieran explícitamente el favor divino, por ejemplo, mediante la excomunión. En esta concepción teocrática de gobierno, el pueblo liso y llano se asimilaba a un menor de edad que debía ser cuidado y protegido (Ullmann, 2013). El rey, entonces, se encontraba por encima del pueblo, pero sometido al papado.

Carlomagno, en quien la Iglesia había puesto todas sus esperanzas de construir el reinado universal católico, entendía que la cuestión del mismo por la gracia de Dios significaba algo muy distinto de aquello que entendía la Iglesia; para el gobernante franco, Dios le había encomendado la misión de conducir el reino que había conquistado. Una concepción razonablemente parecida a aquella que en tiempos de Justiniano había surgido en Constantinopla, conocida como cesaropapismo. Carlomagno se sentía el gobernante de Europa, que para él significaba la latinidad cristiana. Sin embargo, y a diferencia de Bizancio, el emperador franco reconocía la primacía de la Iglesia en cuestiones espirituales, aunque se arrogaba el derecho de decidir cuáles eran estas. Sin embargo, tal posición de Carlomagno no suscitó conflictos en su época, habida cuenta de que, por un lado, la Iglesia había comenzado a lograr su objetivo político de escapar de la tutela bizantina, y por el otro, que a la muerte del emperador, sus sucesores, o bien opinaron distinto o bien no tuvieron la firmeza de carácter del viejo rey. Todo ello sin contar que en pocos años sus nietos disgregarían la unidad política que Carlomagno había conseguido. Además, paradójicamente, en las escuelas que el hijo de Pipino había fundado en

conventos y catedrales se educó una generación de clérigos que llevó a su más refinada expresión la concepción hierocrática.

Luis I “El piadoso”, hijo de Carlomagno, fue ungido y coronado por el papa en una cabal muestra de poder de Roma, y ya en el 823, al ser coronado Lotario, fue este último quien se dirigió a Roma y no el papa al reino franco. En esa misma ceremonia, el emperador recibió un sable, lo cual reforzaba la idea del rey como auxiliar en la fuerza del mundo eclesiástico. Aquello a lo que Carlomagno se había opuesto, sus sucesores lo consagraban políticamente: solo el papa puede otorgar el Imperio romano. La ideología papal se había convertido en un hecho incontrovertible.

Sin embargo, lo plasmado en los hechos se fue desarrollando en doctrina elaborada en gran parte por el alto clero franco, aliado del papado, y definida en frecuentes sínodos en los que, como se ha observado, los poderes terrenales nada podían oponer debido a sus grandes carencias de orden intelectual. Así se internalizaron y capilarizaron hacia la sociedad las ideas políticas, que conformaron un discurso por el cual la suprema soberanía en la sociedad total del cristianismo residía en el papa, hacedor de reyes y juez final de todas las controversias a quien nadie podía juzgar. Como poseía tal poder e inmunidad, todos los cristianos eran sus súbditos, y sus normas, obligatorias para todos: reyes, nobles y pueblo. De ello y con el tiempo, derivaron no solo la prerrogativa del obispo de Roma de no ser juzgado, sino también la inmunidad del clero ante los poderes seculares y la total primacía de las leyes eclesiásticas sobre aquellas emitidas por los poderes terrenales, que eran meramente subsidiarias. Como corolario de ello, debía colegirse que en el papado residía la última definición de la idea de justicia y, por ende, la regulación social, tanto en la esfera pública como en la vida cotidiana de los individuos.

El discurso legitimador del poder de la Iglesia contemplaba entonces al hombre en todas sus dimensiones como una simple unidad, y en esa unidad, lo regulaba y constreñía en todas sus dimensiones. Se establecía así un sistema de pensamiento totalitario que no admitía voces en contrario. De hecho, de acuerdo con esta teoría, la voluntad papal era absoluta, y, tras determinar León I la separación del hombre respecto de su cargo, lo que implicaba que no importaba la habilidad moral del papa sino su dignidad oficial, los obispos de Roma podían cambiar a voluntad, no solo sus propias decisiones, sino también las de sus predecesores.

Otra característica de la hierocracia fue el estricto sistema de gradación jerárquica implantado por Roma en la organización eclesiástica y el férreo control que ella ejercía. De hecho, y como se verá más adelante, justamente el nombramiento y control de los ocupantes de las sedes episcopales y la obediencia que ellos debían al papa y las relaciones de poder con los gobernantes seculares fueron los causantes de los conflictos más importantes de la Edad Media.

En términos concretos, y a medida que la doctrina papal descendía a las realidades palpables en cada contexto, los papas, en virtud de ella, se adjudicaron el derecho de revocar leyes dictadas por las autoridades seculares, revocar tratados, establecer sanciones en materia fiscal, ordenar a los monarcas el envío de tropas a determinados territorios, bendecir conquistas, obligar a entablar conversaciones de paz y hasta exigir a un pueblo a negar obediencia a su rey bajo el mero expediente de imponer sobre su región la prohibición de dictar misas, así como también a confirmar la propiedad privada, la cual se consideraba una gracia divina.

Por supuesto, la desobediencia a los preceptos y directrices que conformaban el discurso teocéntrico en la Edad Media no quedaba libre de sanciones. Hasta ahora hemos visto simplemente cómo en el juego de poder establecido entre los poderes espirituales y temporales los papas podían desde deponer a un rey, habida cuenta de que también lo habían “creado”, hasta excomulgar a los gobernantes seculares, lo cual los apartaba de la comunidad de creyentes. Sin embargo, la creación de la Inquisición en sus diversas facetas a partir del siglo XII supuso mucho más que una partida de poder entre elites. Allí, la supremacía de la doctrina hierática se volvió carnal. Dos aspectos son destacables de mencionar en aras del pensamiento político. En primer lugar, la herejía, más allá del pecado, suponía una acción criminal de traición, tanto al monarca como a las autoridades eclesiásticas, a partir de una degeneración de la fe. Por otro lado, nuevamente como brazo auxiliar del papado, era deber del rey el exterminio total de herejía y de los herejes.

Podemos decir entonces que, en términos de pensamiento político, fue en este contexto derivado de las ideas agustinianas –de una sociedad total e indivisible, fuera de la cual no era posible la salvación– donde hallaron una concepción más sustantiva los conceptos de soberanía, de la ley y su obediencia, de súbdito, inmunidades y prerrogativas, todas las cuales

tendrían un posterior desarrollo, incluso hasta la actualidad, aunque algunos de estos términos no signifiquen hoy lo que significaban entonces.

Por supuesto que esta concepción del mundo en algún momento fue enfrentada por el poder secular. Si bien los laicos no poseían todavía el bagaje intelectual para oponer serios fundamentos a toda una construcción teórica que, partiendo en Agustín y refinada por otros intelectuales eclesiásticos, terminaría logrando legitimidad mediante una serie de falsificaciones como la donación de Constantino o el Pseudo Isidoro de Sevilla, hubo intentos particulares y litigios importantes que no pudieron simplemente dirimirse con doctrina. La formación del breve Imperio carolingio había demorado el desarrollo de un fenómeno que luego de la partición de la unidad jurídico-política creada por Carlomagno en el 843 con el Tratado de Verdún cobró nuevo impulso. El feudalismo, que hundía sus raíces en los antiguos pueblos germánicos, vendría a corromper –desde lo estrictamente político– el orden perfecto que la doctrina papal había creado.

2. El feudalismo

La carencia de hombres formados intelectualmente para plantear una cosmovisión alternativa a la visión teocéntrica que la hierocracia conllevaba no fue el único problema que tuvo el poder secular a la hora de intentar escapar de la tutela papal. Aun después de la terrible querella de las investiduras (4) en el siglo XI, entre el emperador Enrique IV y el papa Gregorio VII debido a la central cuestión de la autoridad para realizar los nombramientos eclesiásticos, los laicos seguían planteando la cuestión dentro del paradigma elaborado paciente y concienzudamente por la Iglesia, y en virtud de ello, sus argumentos resultaban harto débiles. Aun remontándose a la teoría cesaropapista de Justiniano, ella no solo también partía de una base teocrática, sino que se encontraba ya muy lejana, no solo en el tiempo sino en el espacio; el Imperio bizantino se había convertido para Europa en una idea cada vez más extraña, y el clero, desde el siglo VI, cuando las diferencias entre el papa y el emperador se habían hecho patentes, había seguido consolidando su discurso.

Cuando, tras la disolución del Imperio romano de Occidente, los reinos germánicos en su evolución entre los siglos VI y VIII, comenzaron a dejar atrás la legitimidad proveniente de sus asambleas y costumbres ancestrales para ingresar en la lógica teocrática y consagrar reyes por la gracia divina, cambió en su discurso de poder la legitimidad del pueblo por aquella que otorgaba Dios. El rey, entonces, comenzó a situarse por encima de los suyos; no les debía nada. En consecuencia, la soberanía se hallaba solo en su persona, y el monarca se hallaba por encima del pueblo y aún por encima de la ley que se erigía a partir de su voluntad, sin ninguna participación popular, no era responsable ante nadie y ningún organismo podía controlarlo. Los súbditos le debían lealtad mediante un juramento y todo les era dado o quitado por la gracia real. Como podemos observar, aquello que Ullmann denomina "rey teocrático" (2013) participaba de la misma concepción ideológica que el papa a quien el rey debía obediencia, ya que, al ungirlo, lo había "creado". De esta manera podemos entender las dificultades que el poder temporal encontraba a la hora de pretender emanciparse de la tutela papal, pues los reyes obtenían su legitimidad de la construcción ideológica de la Iglesia de Roma. Debemos recordar entonces, de acuerdo a lo ya estudiado, que, según la teoría eclesiástica basada en Agustín, la Iglesia fundada por Cristo representaba el todo, y el reino era apenas una parte de ella. Si bien existieron algunos intentos laicos de consolidar un argumento en el sentido de que Jesucristo había establecido un poder dual entre reyes y clérigos y que el papa entonces usurpaba (5) funciones que no le correspondían, dicha lógica rompía la unidad de la sociedad cristiana total de la que ambos poderes eran parte, ya que resultaba imposible en la práctica delimitar ambas esferas. Los esfuerzos del poder temporal para construir una base ideológica sólida sobre la que asentar su poder fracasaron, pues enfrentaban una doctrina consistente, elaborada durante siglos por una casta de hombres instruidos que no habían tenido oposición y por ello no podían escapar a la trampa de tener que argumentar dentro de los límites intelectuales delimitados por Roma. En realidad, aquella construcción histórica y política que el seglarismo necesitaba para enfrentar la concepción eclesiástica era la de Estado, concebido este como un ente jurídico y político autónomo y autosuficiente; concepto que las pobres capacidades seculares no estaban en condiciones de elaborar en ese momento.

Ahora bien, más allá de que una de las partes en pugna ostentaba una sólida doctrina a favor de sus pretensiones y la otra carecía de ella, lo cierto es que el conflicto estaba presente con fuerza latente y aquello que el poder secular no podía respaldar con la fuerza de la argumentación intelectual comenzó a surgir de hecho a través de una serie de prácticas y costumbres que venían desarrollándose en los reinos germanos desde el siglo VI y que adquirieron carácter institucional luego del desmembramiento del Imperio carolingio. Ello daría lugar a un sistema llamado feudalismo, que en la práctica dio origen a relaciones de poder alternativas a aquellas que se habían establecido al amparo papal. Por supuesto que el feudalismo y los centros de poder nacidos en su seno no cuestionaban las premisas teológicas de la Iglesia católica, sino las prácticas concretas derivadas de la acción de gobierno al establecer jurisdicciones diferenciadas en la realidad.

El origen de las instituciones feudales y de vasallaje se remontan a dos situaciones nacidas durante la monarquía franca de los merovingios: (6) por un lado, la inestabilidad originada por el reparto del territorio entre los hijos del rey muerto y sus consecuentes conflictos; y por el otro, la costumbre de pagar a sus guerreros con concesiones de tierras que luego la misma debilidad de los reyes convirtieron en feudos hereditarios con un alto grado de autonomía. A partir de esta instancia clientelas armadas por señores más poderosos que ofrecían su protección a personas de menor rango o de menor poderío (Ganshof, 1985). Como consecuencia de lo anterior se desarrolló un complejo sistema ceremonial de acuerdo con el cual el juramento de vasallaje implicaba un contrato con derechos y obligaciones para ambas partes y un sistema piramidal que partía de la base de señores menores hasta alcanzar al mismo rey en la cúspide. La dependencia se tornaba personal, se era “hombre de otro hombre” y, si bien las características podían variar en las diversas geografías, el acto central lo constituía el “homenaje”, que constituía en un acto de sumisión de una persona a otra, en el cual quien solicitaba servir juntaba las manos y las colocaba en las manos de quien sería su señor en adelante, luego pronunciaba unas breves palabras por las cuales reconocía su subordinación y, *a posteriori*, ambos se besaban en la boca. El ritual en sí mismo se encontraba muy alejado de las prácticas cristianas debido a su procedencia germánica (Bloch, 2016).

Ciertamente, el sistema feudal contaba con un gran número de riquezas y complejidades que nosotros no habremos de explorar en esta obra, ya que

su estudio no es esencial* al pensamiento político. Sí baste decir que, aunque no hubiera una construcción teórica que lo sustentase, cuando el feudalismo se consolidó, a partir de fines del siglo IX, se convirtió en la antítesis del modelo teocrático, por lo menos desde los hechos. La lógica de poder establecida por la Iglesia era una lógica descendente: el poder venía desde Dios hacia el papa, quien lo distribuía hacia abajo de forma tal que, debido a su procedencia divina, no tenía ninguna posibilidad de ser discutido. Por el contrario, el feudalismo estableció una lógica ascendente, que comenzaba por la base de la pirámide de señores menores que, mediante un vínculo personal pero contractual, se obligaban hacia arriba hasta llegar a la cima, constituida por el mismo monarca. Si bien los reyes eran tanto "ungidos por la gracia de dios" como señores feudales, en determinado momento, comenzaron a entender que, al comportarse como estos últimos, sus funciones se acrecían y paulatinamente se liberaban del yugo eclesiástico. También es verdad que, en tanto señores feudales, ya no se encontraban por encima de la comunidad, sino que formaban parte de ella y que muchas de sus decisiones debían pasar por el tamiz de sus vasallos en virtud del vínculo contractual que los unía. La función del rey feudal era opuesta y antagónica a la función del rey en su aspecto teocrático, y aunque muchas veces los monarcas aprovechaban esa confusión, en otras los colocaba ante difíciles disyuntivas. El caso de la ley es sumamente ilustrativo en ese aspecto. En tanto rey por la gracia de Dios, la ley era su voluntad, aunque no por encima de la voluntad papal, lo cual no resulta de menor cuantía en este análisis. Por el contrario, como rey feudal, necesitaba el consentimiento de los señores feudales en virtud del contrato de vasallaje, y era ese consentimiento el que daba fuerza a la ley. Más allá de la conveniencia del monarca en cada caso particular y de los contextos en que podían desenvolverse, lo cierto es que por primera vez aparece en la sociedad total agustiniana la idea de consentimiento en cuanto a la regulación legal de la vida en comunidad.

3. Poliarquía

Como resultado de la convivencia –a veces pacífica, a veces no– entre la ya intelectualmente refinada doctrina hierocrática de poder descendente y la

nueva concepción feudal de poder ascendente que se abría paso a fuerza de costumbres y prácticas inveteradas, producto de la necesidad secular por obtener mayor autonomía de la Iglesia, ello dio paso a una forma de establecer relaciones de poder característica de la Edad Media poscarolingia, llamada poliarquía. Este último término, como muchos otros utilizados en la ciencia política, es un concepto equívoco, vale decir que guarda muchos significados. Por ello, al aclarar que nos referimos a este período concreto, nos centramos en la definición de Heller que, siguiendo a Hegel, dice que en esta etapa de la historia, “Casi todas las funciones que el Estado moderno reclama para sí hallábanse entonces repartidas entre los más diversos depositarios: la Iglesia, el noble propietario de tierras, los caballeros, las ciudades y otros privilegiados” (2017: 166).

Es dable aclarar que esta multiplicidad de centros de poder en la práctica política concreta seguía ocurriendo dentro de esa única comunidad cristiana ideada por Agustín, que por lo menos desde el punto de vista discursivo religioso, no era cuestionada. Ello fue así por lo menos hasta la Reforma protestante a comienzos del siglo XVI, que rompió esa unidad y configuró un nuevo mapa de Europa junto con el surgimiento de los Estados nacionales. Sin embargo, en la época a la cual nos encontramos abocados, podemos afirmar que el mayor o menor poder de reyes, señores y clérigos muchas veces dependía más del contexto y de la habilidad de los personajes en cuestión que de cualquier otra vicisitud. De hecho, podría decirse que la regla era la debilidad y no la fortaleza, al encontrarse el poder repartido en tantas unidades políticas diferentes, ya sea desde una mirada vertical como desde una mirada horizontal. En cuanto al mundo seglar, este se dividía entre aquellos que eran nobles y quienes no lo eran. La nobleza, a medida que se afianzó el sistema feudal, venía dada por el nacimiento y así, existían los grandes señores que ostentaban la dignidad de duques, condes o marqueses; los grandes propietarios de tierras con el título de barones; luego los simples caballeros cuyos feudos eran de menor cuantía; y finalmente los nobles de menor valía, pequeños propietarios que solían servir como escuderos de los demás. En el pináculo se situaba el rey. Por otro lado, en el mundo eclesiástico, ya hemos visto que se había desarrollado una jerarquía rígida y sumamente ordenada a cuya cabeza estaba el papa, a quien le seguían los cardenales, obispos y demás cargos de mayor o menor importancia, la que además estaba dada no solo por el título,

sino también por la propiedad eclesiástica que regían, en cuanto su ubicación geográfica o las rentas que producían.

Ambos órdenes, el secular y el eclesiástico, no solo muchas veces litigaban entre sí por la mera razón de que el límite de sus jurisdicciones no estaba claro, y así, no era inusual que un duque y un obispo disputaran acerca de la imposición de una gabella a sus vasallos o fieles según el caso, sino que también dentro de cada uno de estos mundos, las disputas eran frecuentes y entonces los señores feudales podían oponerse a una alianza matrimonial del rey o su familia, o dentro de la Iglesia, un obispo y el prior o abad de un monasterio reñir acerca de las rentas producidas por el mismo. A todo ello debemos agregar que la confusión reinante, en general, no alcanzaba a las gentes sencillas, que poco entendían acerca de las cuestiones políticas debatidas, sino las más de las veces a personajes con importantes cuotas de poder y decisión. Pensemos, por ejemplo, en un conflicto entre un rey o señor poderoso de las islas británicas y su obispo por alguna cuestión material o incluso teológica. Seguramente el prelado, más allá de conocer concienzudamente su deber de obediencia al obispo de Roma, también sopesaba en su resolución el hecho de que mientras debía convivir con su señor en forma permanente, del que además posiblemente fuese feudatario, el papa se encontraba a más de un año de respuesta de cualquier misiva. Por supuesto, muchas de estas consideraciones cedían si el asunto presentaba aristas de gravísimas consecuencias.

En efecto, muchas veces los mismos reinos carecían del atributo de la permanencia o de la noción de fronteras estables. Los casamientos llevaban como dote las tierras de las que se era señor y así, dos coronas, por ejemplo, podían unificarse por vía matrimonial, o un reino o territorio dividirse al estallar una guerra dinástica entre los hijos de algún señor. Según Heller (2017), estos reinos y territorios eran unidades de poder político intermitentes, y excepcional el caso en que esto no ocurría. De hecho, muchos centros de poder como algunas ciudades comenzaron en esta época un derrotero de autonomía que cada vez más se sustraía a las decisiones de los poderes centrales. El mismo Sacro Imperio fue un ejemplo de ello, en términos de la cada vez mayor autonomía de sus príncipes con respecto al emperador. Es decir que cada actor político o eclesiástico encontraba sus límites tanto internos como externos en las demás unidades de poder. En lo interno, claramente, por cada centro de poder feudal que cuando podía desarrollaba la mayor autonomía, y en lo externo, por el papa y el

emperador, de quienes todos se decían subordinados, aunque, como hemos visto, no era así en la práctica concreta.

A medida que muchos de estos centros de poder feudal fueron adquiriendo más o menos autonomía, el concepto de poliarquía se afianzó. Cada vez más se repartieron aquellos atributos y funciones que debían corresponderles a los reyes o, para una comprensión más moderna, a aquello que hoy llamamos Estado, en manos privadas. En este caso, la idea de lo privado se sustenta en que cada unidad de poder, condes, obispos, abades, barones, príncipes o reyes eran los dueños de su hacienda, y en el caso secular, mucho más con la tendencia cada vez mayor al régimen hereditario. Por otra parte, las mismas ciudades, al comenzar a resurgir el comercio y su consecuente desarrollo económico, se volvieron cada vez más independientes. El sistema de justicia, por ejemplo, podía estar formado por tribunales de las cortes, del clero, reales, municipales, de los señores territoriales y otros que dictaban sus sentencias sin discusión de jurisdicción, sin ninguna concertación entre ellos y de acuerdo con sus propias ideas sobre la justicia y el derecho. Lo mismo pasaba en muchas ocasiones con la imposición y recaudación impositiva, el reclutamiento de ejércitos, las guerras entre señores y otros menesteres de gobierno que eran ejercidos de la misma manera.

El aspecto más negativo de esta variedad de fuentes de poder conviviendo o disputando entre sí fue claramente la ausencia de derecho; no de leyes, sino de derecho en términos de justicia real, en el caso concreto y la consecuente indefensión de los más débiles frente a los más poderosos. Por otro lado, en su faz positiva, la poliarquía comenzó a engendrar la idea de las autonomías y prerrogativas de las ciudades frente a los príncipes, lo que con el paso de los siglos terminaría dando lugar a aquello que modernamente llamamos federalismo y que adquirió un marcado carácter especialmente en los Estados alemanes (7) y en la península ibérica. Por otro lado, la idea, todavía subyacente, de los poderes laicos en orden a obtener mayores libertades, no solo frente al papado, sino también en relación con los reyes, se plasmaría más adelante en documentos que constituyeron las primeras cartas constitucionales del mundo occidental, ya no otorgadas graciosamente de forma descendente sino, por el contrario, impulsadas por los vasallos del mismo monarca.

La poliarquía definió entonces las relaciones de poder a partir de fines del siglo IX hasta el fin de la Edad Media, y fue el resultante de la

conjunción entre la hierocracia papal y el feudalismo como reacción secular a ella.

---

1. Sobre el concepto de hierocracia en particular, recomendamos al lector las obras de Walter Ullman *Escritos sobre teoría política medieva*l e *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, textos citados en la presente obra.

2. El ungimiento sobre los reyes es un tema recurrente en el Antiguo Testamento y la Torá. A modo de ejemplo, transcribimos la unción de Saúl, primero de los reyes de Israel, en Samuel 15: 1 "Samuel dijo a Saúl: El Señor me envió para ungirte como rey de su pueblo Israel, escucha pues las palabras del Señor".

3. Fundamentado en la primera carta de Pablo a los Corintios: "Pero por la gracia de Dios soy lo que soy" (15:10). y en Romanos 13:10 "Todos deben someterse a las autoridades constituidas. No hay autoridad que no venga de Dios, y las que hay por Él han sido establecidas".

4. Este conflicto suscitado entre el emperador y el papado fue el primer litigio a gran escala que puso de manifiesto la profunda cuestión acerca del gobierno en Europa. Luego de los avatares suscitados por la partición del Imperio carolingio y la formación de otras entidades, aquello que conoceríamos como el Sacro Imperio Romano Germánico reconoce en la historia su acta fundacional con el advenimiento de Otón I al trono a través de la dinastía sajona. En la década de 1070, el papa Gregorio VII negó el derecho al emperador Enrique IV a consagrar obispos y las rentas que de ello se obtenía, y así comenzó una confrontación que incluyó la excomunión de Enrique, la promoción de un papa alternativo o antipapa por el emperador, el apoyo papal a los enemigos internos del emperador, la guerra entre los partidarios de ambos, la humillación del emperador en la residencia papal de Canosa y, en realidad, una lucha entre ambas concepciones de poder que, aunque pareció zanjada con la firma del Concordato de Worms, en 1122 (varios papas habían sucedido ya a Gregorio VII), la lucha entre ambos poderes prosiguió mucho tiempo aún. De hecho, y como consecuencia de este conflicto, surgieron los bandos antagónicos de los güelfos, partidarios del papado, y los gibelinos, quienes apoyaban al emperador, que mucha sangre le costaría a Europa.

Finalmente, y para mejor comprender los orígenes de este conflicto, más allá de la mera disputa de poder entre el mundo secular y su contrapartida eclesiástica, es menester saber que los germanos tenían una institución muy antigua llamada "Iglesia perteneciente", en virtud de la cual, el señor de un territorio podía construir allí una iglesia, la cual, al ser de su propiedad, le otorgaba el derecho a designar al clérigo que debía ocuparla. Más tarde, en estas sociedades eminentemente agrarias, este sistema se trasladó a las diócesis y archidiócesis, es decir que los germanos entendían la actitud del papa como una intromisión en una costumbre en extremo arraigada. Por supuesto que de estas primeras pequeñas iglesias a la consagración de obispos existía una diferencia notable en términos de las rentas que los prelados percibían y las complicadas relaciones de vasallaje establecidas en el sistema feudal objeto de este acápite.

5. Otro de los argumentos que el Imperio intentó consolidar se basaba en la antigua *lex regia* romana, según la cual el pueblo poseía el poder y lo había traspasado al emperador. En lugar de ello, finalmente la teoría que se impuso trocó al pueblo por los príncipes alemanes, quienes a partir de esta construcción comenzaron a elegir o "dar su consentimiento" según las relaciones de poder existentes en cada contexto, ya que la dignidad no se transmitía por herencia, a aquel que debía ocupar el trono imperial. A partir de 1338, se aprobó la ley imperial mediante la cual la simple elección del rey germano lo convertía en emperador, sin que fuese necesaria ningún tipo de aceptación por parte de la Iglesia. Esta doctrina se consumó finalmente recién el 25 de diciembre de 1356 en la llamada Bula de Oro, durante la Dieta de Metz. Los siete electores eran los arzobispos de Colonia, Tréveris y Mayence, el rey de Bohemia, el conde palatino del Rin y los duques de Sajonia y de Brandenburgo.

6. En principio, entre los territorios situados entre el Loira y el Rhin.

7. Tan arraigada se hallaba en Alemania la cuestión de las autonomías locales que entre las primeras medidas que tomó Hitler al asumir el poder fue abolir las dietas y gobiernos de los Estados alemanes, y sus gobernadores comenzaron a ser designados por él mismo. Idéntica suerte sufrieron los gobiernos locales que, merced a una serie de medidas tomadas entre 1933 y 1935, fueron privados de su autonomía y sometidos a jurisdicción del Ministerio del Interior (Shirer, 2010).

Posludio

En el año milésimo de la era cristiana no ocurrió nada particularmente significativo. Más allá de alguna crónica desvelada, (1) escrita mucho tiempo después, que describe el año mil de la encarnación de Cristo como un tiempo trágico plagado de sucesos extraordinarios, no contamos con ningún documento que acredite tal cosa e incluso ninguno que refiera ese año algún suceso digno de importancia, trágico o no (Duby, 2006). Sin embargo, el mundo teocéntrico de la Iglesia fundamentado en Agustín y su contrapartida fáctica, el feudalismo, es decir, el orden de cosas que definió la esencia de la Edad Media, comenzaría un lento proceso de cambios que derivaría en la modernidad cinco siglos más tarde. De la misma manera en que fuera tratado el paso entre la Antigüedad y la Edad Media como una transición en la cual distintos fenómenos se fueron sucediendo y concatenando hasta que definitivamente una era desapareció y se transformó en otra, así abordaremos el camino que recorrió la Edad Media hasta mudar en la modernidad. Por supuesto, y a fuerza de no contradecirnos, no tomaremos el año mil como un hito, sino simplemente como el acceso al siglo XI, cuando imperceptiblemente comenzaron a producirse determinados procesos cuyas consecuencias iniciarían desarrollos que harían sentir sus ecos en los siglos siguientes.

Como hemos visto, sobre fines de este siglo, la pugna entre el poder laico y el religioso se desnudó en toda su magnitud en la querella de las investiduras que enfrentó al papado con el emperador, sin embargo, no sería este el último conflicto de vastas proporciones que convulsionaría a Europa buscando resolver el antagonismo entre estas dos concepciones antagónicas. En 1296, el papa Bonifacio VIII publicó la bula *Clericis Laicos,* en la cual, y luego de poner de manifiesto la actitud hostil de los laicos frente al clero, consignaba una serie de privilegios de los hombres de la Iglesia que debían ser atendidos por los gobernantes seculares, en general referidos a cuestiones fiscales. Cuatro años después, el mismo papa dio a conocer la bula *Unam Sanctam,* que constituyó un abierto reto al poder laico; en ella se plasmaba en forma escrita por primera vez en el documento papal de mayor

jerarquía, la doctrina de las dos espadas, que dejaba explícitamente clara la sujeción de los reyes a la Iglesia, cuya autoridad dimanaba divina, y que era absolutamente necesario, para lograr la salvación, que toda persona estuviese sujeta a la voluntad del papa, sin exclusión alguna. Los dos monarcas más poderosos de entonces, Eduardo I de Inglaterra y principalmente Felipe IV de Francia, reaccionaron a ambas bulas con medidas materiales y concretas: retiraron la inmunidad tribunalicia a los clérigos, retuvieron las rentas eclesiásticas, prohibieron la exportación de moneda y, al final de una escalada que incluyó hasta amenazas de excomunión por parte del papa, el rey francés arrestó a Bonifacio VIII, quien, aunque luego fue liberado, falleció al poco tiempo. Como podemos observar, esta inacabable disputa marcaba el eje de las relaciones políticas en la Edad Media y se trasladaba a todas las dimensiones de la vida humana; un verdadero clima de época que duró siglos.

Entre los siglos XII y XIII, comenzaron a aparecer las primeras universidades en Europa. (2) En principio, se trataba de enmarcar al *studium generale* en instituciones de educación superior fundadas o reconocidas en esa categoría por alguna autoridad con potestad para hacerlo, como el papa o el Emperador. Con el tiempo, estas concederían a sus estudiantes y profesores determinados privilegios universales en su estatus, rango y protección, así como a la validez de los títulos otorgados (Rüegg, 1994). Por supuesto que el concepto institucional de universidad que tenemos en la actualidad no existía hace mil años, y debido a ello es muy difícil consignar un orden de antigüedad. Escuelas de Derecho o Medicina y escuelas monásticas y catedralicias que dictaban sus clases en el mismo lugar donde luego se desarrolló una universidad reclaman ese antecedente a la hora de fijar la fecha de su creación. Sí podemos decir que entre las instituciones más antiguas se encuentran Bolonia, París, Salamanca, Padua, Montpellier y Oxford, entre otras. La universidad fue una creación genuinamente medieval y, de hecho, su esquema organizativo, el basamento de nuestras instituciones actuales, así como su esencia en cuanto crítica del saber recibido. Si bien en principio se enseñaban el *trivium* y el *quadrivium* (3) más algunas cuestiones atinentes a la nueva lógica, y todo ello bajo la supervisión estricta de la Iglesia en la mayoría de los casos, lo cierto es que ni siquiera la Inquisición pudo impedir que el anhelo de saber de los estudiantes desbordara el cauce de la censura eclesiástica. Así fueron ingresando a los claustros aquellos autores de la

Antigüedad clásica que se encontraban prohibidos o se hizo frecuente, aunque su castigo pudiese ser la hoguera, la apropiación de cadáveres para ser minuciosamente diseccionados en arduas jornadas de secretos estudios anatómicos. La práctica universitaria consistía en conferencias y comentarios de textos clásicos, además de discusiones y debates. La universidad no solo rompió el esquema aquel en que el alumno seguía al maestro allí donde este impartiese sus lecciones, sino que, al agrupar estudiantes de diferentes procedencias y nacionalidades en claustros permanentes, que convivían en posadas y albergues, esos debates y discusiones –ya sea en el ámbito de la propia universidad o fuera de ella– cimentaron e hicieron avanzar rápidamente las críticas al saber recibido y el desarrollo de una vasta cultura y conocimientos imposibles de ser reprimidos por la censura eclesiástica y la Inquisición, aunque trabajasen a destajo para ello. Por supuesto que hubo profesores que pagaron cara la osadía de la contradicción y universidades que fueron intervenidas por los poderes de la época, seglares o religiosos. Sin embargo, la fértil semilla de la libertad de pensamiento y expresión que caracteriza a las universidades ya no podía ser arrancada, y fue el preludio del acceso a la modernidad. Prueba de ello son los grandes debates o “disputas” en la Universidad de París en el siglo XIII (Le Goff, 1996), en las que se ponían en cuestión diversos tópicos bajo la supervisión del maestro, pero que por supuesto, continuaban luego más allá de los muros universitarios y del control de las autoridades. Algunos de ellos generaban fogosas discusiones dentro de la misma ciudad y por fuera de estudiantes y maestros. La llama de la libertad de cátedra, la discusión abierta y la dimensión universal de las universidades ya no podrían apagarse, a pesar de momentos difíciles y oscuros que la historia depararía en los siguientes mil años.

En el siglo XII, todavía el idioma universal en Europa era el latín, era el lenguaje de la Iglesia tanto en sus documentos como celebraciones y vida cotidiana, en el derecho, la administración, los registros comerciales, así como también para los estudios; se aprendía a hablar en latín porque los textos se hallaban en ese idioma y, por lo tanto, era la lengua de la clase culta y educada, aunque su predominio no tardaría en eclipsarse. De hecho, las lenguas vernáculas estaban en proceso de gestación y no tardarían en manifestarse, por lo menos en los ámbitos literarios. A modo de ejemplo, podemos citar que los sonetos escritos en italiano por Petrarca han pasado a la posteridad mucho más que su épica *Africa*, compuesta en latín, por la que

el gran escritor pretendió ser recordado (Haskins, 2013) o que la *Divina Comedia* de Dante Alighieri fue escrita en toscano, matriz del italiano moderno.

También en estos siglos de transición a la modernidad aparecieron determinados fenómenos que desafiaban a la cultura imperante y que, pese al acoso de la Iglesia, fluyeron por canales subterráneos a veces, y otros fueron bastante más visibles. Entre los siglos XI y XII nace –a través de los trovadores y con la protección de personas como Guillermo IX, duque de Aquitania, y llegando a su máxima expresión en la corte de su nieta Leonor– (4) el llamado "amor cortés". Una poesía lírica que, por sobre todas las cosas, realzaba el amor y a la mujer en un lenguaje profano, aunque no vil. En realidad, cuando se hablaba de amor, en estos tiempos en que los matrimonios políticos rara vez lo contenían, la referencia explícita era hacia el amor extraconyugal; el pobre caballero que suspiraba por su dama sabiendo que la concreción de sus anhelos jamás sería posible. Sin embargo, con el tiempo, el aspecto erótico del amor cortés se ve sublimado por la templanza de quien ama sabiendo que no será correspondido por lo menos carnalmente, aunque sí lo fuera espiritualmente. Este fue un movimiento surgido en Provenza, en el sur francés, en lengua occitana, y siempre circuló dentro del ambiente de la nobleza. Por el contrario, la poesía goliarda y el movimiento de los goliardos se desarrolló durante los siglos XII y XIII. Los discípulos de Golias, clérigos vagabundos y de vida irregular, estudiantes pobres de distintas universidades, en realidad se hacían llamar Orden de los Goliardos, aunque efectivamente jamás existió tal cosa, sino tan solo un movimiento, que parodiaba y se burlaba de la Iglesia y sus órdenes regulares. Solían tomar música y versos de la liturgia y los cambiaban para orientarlos a sus temas preferidos: el vino, las mujeres y la vida relajada. Todo ello no debe hacernos creer que se trató de un arte menor, su lírica libre encontró grandes poetas en el Primado y el Archipoeta, (5) y en composiciones del tenor de *Carmina Burana* que han llegado hasta nuestros días. Ahora bien, más allá de su valor estético, en el campo de las ideas, los goliardos representaron las críticas más violentas y abundantes que la Edad Media produjo contra las altas dignidades eclesiásticas, en un mundo que aún era regido por el paradigma teocéntrico.

Con el término Inquisición, utilizado ya varias veces en esta obra, nos referimos a una serie de tribunales creados por la Iglesia con el fin de acabar con las herejías y los herejes. Su basamento intelectual puede

encontrarse en Agustín y su solución del uso de la fuerza cuando los otros medios no resultaren suficientes para incluir a todos en la comunidad cristiana. Surgida con más fuerza a partir de la herejía cátara, (6) al principio no existía una regulación formal ni instituciones para canalizarla. Entre 1180 y 1230 aproximadamente, se codificó toda la normativa contra la herejía y se creó un tribunal permanente formado por frailes dominicos durante el pontificado de Gregorio IX. A partir de entonces y en el transcurso de los siglos siguientes, la Santa Inquisición adquirió ramificaciones en todo el continente. La sola mención de su nombre provocaba escalofríos en toda clase de personas; nadie estaba a salvo de ser denunciado, no solo los más desamparados como los judíos o judíos conversos, sino también cualquiera que fuese acusado de ejercer artes mágicas, brujerías, tener tratos con demonios o cualquier otro motivo, verosímil o no, fuese laico e incluso clérigo. Los procesos se iniciaban con cualquier tipo de denuncias, eran secretos y, salvo inmediata admisión de la culpabilidad, se torturaba a los reos hasta obtener su confesión. Los delitos más graves acababan en la hoguera. Podemos afirmar entonces que, en nombre de la "verdadera fe", se escribieron parte de las páginas más negras de la historia humana. De hecho, y partiendo de la base de que el paradigma teocéntrico y la idea de una comunidad cristiana total seguía siendo algo incuestionable por más que en la arena política religiosos y laicos se disputaran el poder, que en este caso Iglesia y monarcas coincidieron en utilizar esta valiosa herramienta, no solo para deshacerse de los herejes, sino en general de cualquier foco de disenso.

En el año 1095, durante el Concilio de Clermont, el papa Urbano II, durante su sermón, realizó una pormenorizada descripción de los sufrimientos de los cristianos en Oriente y llamó a los hombres a unirse bajo la cruz para recuperar tierra santa de los infieles (Hindley, 2010). De este modo se inauguró un periodo de doscientos años de guerra a través de una serie de expediciones denominadas cruzadas. Muchas son las teorías que se esgrimen acerca de las causas reales que llevaron a la cristiandad europea a combatir en tierras del Levante. Entendemos que por lo menos hay tres de ellas que, tomadas en su conjunto, reúnen condiciones de verosimilitud como tales. La primera es el avance sobre el Cercano Oriente de los turcos seljucidas, que en el 1070 habían arrebatado Jerusalem a los fatimíes y no solo hostigaban a las comunidades cristianas residentes allí, sino que cometían todo tipo de vejaciones sobre los peregrinos, a quienes

les negaban además el acceso a los lugares santos. (7) Por otra parte, el Imperio bizantino no solo había visto reducidos sus dominios por el avance islámico, sino que en ese momento se hallaba en una situación de extrema debilidad y, en caso de que Constantinopla cayese en poder de los turcos, estos obtendrían paso franco hacia Europa oriental. Por último, las potentes ciudades-Estado marítimas italianas, como Génova, Venecia y Amalfi, a cuyos puertos llegaban productos de toda Europa, pretendían extender su poder comercial mediante la apertura de mercados en el Cercano Oriente, y para ello necesitaban acabar con el dominio islámico en el este del Mediterráneo. Más allá de los resultados militares, que salvo en la primera cruzada, fueron magros para las armas cristianas, lo cierto es que se produjo una inmensa colisión entre dos mundos y sus diferentes concepciones. Ya hemos visto, en otra parte de esta obra, que las guerras no solo deben ser vistas desde los intercambios meramente militares, sino también culturales, económicos, sociales, comerciales y, en general, desde todas las dimensiones humanas. Si bien en tierra firme los cristianos no lograron conquistar la Tierra Santa, lo cierto es que las flotas comerciales de las ciudades italianas sí lo hicieron con el Mediterráneo, con adecuados “arreglos” con el ejército turco. Los comerciantes de ambos bandos comenzaron a beneficiarse e influirse con el intercambio mutuo. Europa descubrió su gusto por la seda, las especias, satenes, perfumes, terciopelos y muchos otros productos que comenzaron a llegar a Occidente. En muchos casos, como el del cristal veneciano, también se importó la técnica para fabricarlo. El último tramo de la Edad Media conocería una gran expansión económica, y con ella, notables inventos que surgieron para poder absorber esa crisis de crecimiento. La reactivación del comercio abrió los caminos europeos, las ciudades y las ferias se desarrollaron hasta alcanzar grandes dimensiones. Surgieron entonces las instituciones bancarias, que permitieron establecer patrones y credibilidad a la enorme cantidad de divisas que existían en ese momento, además de brindar créditos a las incipientes industrias y la posibilidad, mediante documentos, de no trasladar dinero en efectivo, lo cual agilizó las transacciones. También se tornó necesario crear un sistema de seguros para cubrir los grandes riesgos a que se exponían muchas empresas y las sociedades por las cuales se podían repartir pérdidas y ganancias sin necesidad de arriesgar todo su capital en una sola operación. Las nuevas industrias, entre las cuales la construcción naviera no fue la menor, además de la mano de obra necesaria para

reconstruir una infraestructura que hacía siglos había dejado de existir, potenciaron aún más la economía y acrecentó el número de miembros de los gremios de todas las especialidades. Todos estos inventos y nuevas técnicas necesarias para desarrollar la oleada comercial desatada a través de la brecha que las cruzadas habían abierto entre Oriente y Occidente trajeron aparejado que el comercio de Europa, tanto interno como externo, llegara a duplicarse con cada generación. Ello inició el surgimiento de una burguesía comercial que rápidamente comenzó a enriquecerse a un ritmo que la nobleza terrateniente no podía seguir. Esta enorme transformación del régimen económico europeo y el crecimiento de la industria y el comercio sería condición necesaria para que, a través de los actores que la llevaron adelante, se produjese el florecimiento cultural del Renacimiento que daría inicio a la noción de modernidad.

---

1. La crónica pertenece a Sigeberto de Gemloux, y en ella se describen temblores de tierra, cometas, serpientes y otros fenómenos fantásticos. Sin embargo, esta fue escrita a principios del siglo XII, es decir, no parte de la propia experiencia del autor ni se menciona en ella fuente alguna. Es verdad que luego sirvió para dar basamento a la leyenda, y publicaciones muy posteriores como los *Annales de Hirsau* la reproducen con más ornatos todavía. Sin entrar en demasiados detalles, que escapan al sentido de esta obra, diremos que la cuestión del año mil se basa en el capítulo XX del Apocalipsis, que establece un plazo de mil para que Satanás fuese liberado del encierro al que había sido sometido y saliese con el fin para salir de extraviar a las naciones y prepararse para la batalla definitiva. Incluso la discusión posterior no logró ponerse de acuerdo en términos de si el plazo debía computarse desde la concepción de Jesús o desde su muerte.

2. En principio, los estudiantes se hallaban congregados en un gremio y pagaban a los profesores por sus lecciones; de hecho, ellos mismos supervisaban a sus docentes, ya que pretendían recibir una educación de calidad a cambio de su dinero. Los maestros también estaban agrupados en un gremio en el que, a raíz de las pretensiones de los alumnos, se hacía cada vez más estricto el ingreso, ya que la antigua licencia para enseñar cada vez era más parecida a una titulación formal. De la unión de estos gremios surgieron las universidades que se constituyeron a partir del *studium generale* (Haskins, 2013).

3. El *trivium* consistía en la enseñanza de gramática, dialéctica y retórica, y el *quadrivium* versaba sobre aritmética, geometría, música y astronomía, y juntos formaban las siete artes liberales.

4. Leonor de Aquitania (1122-1204) fue una extraordinaria mujer, posiblemente una adelantada a su tiempo. Fue reina consorte de Francia al desposarse con Luis VII de Francia y luego, tras la anulación papal de este matrimonio, reina de Inglaterra al contraer nupcias con Enrique II de Inglaterra. Fue además madre de dos reyes: Ricardo Corazón de León y Juan Sin Tierra. Rebelde y obstinada, defendió siempre sus convicciones, incluso apoyó la rebeldía de sus hijos contra su propio esposo, lo cual le costó un largo arresto hasta la muerte de Enrique.

5. Son apodos de perfiles que finalmente la historia pudo individualizar, habida cuenta de que la mayoría de las composiciones que nos llegan de esa época son generalmente anónimas y en muchos corpus se sobreponen trabajos que ya habían circulado años antes como si fuesen originales.

6. Movimiento cristiano gnóstico que apareció en sur de Francia durante el siglo XI y que fue duramente reprimido tanto por la Iglesia como por el poder secular. Defendían un dualismo extremo en pares de opuestos como el Bien y el Mal, Luz y Oscuridad, Espíritu y Materia, entre otras posiciones contrarias a la doctrina católica.

7. Un antecedente que había causado indignación se había producido en el 1009, cuando el califa de Egipto al- Hakim bi Amr Allah ordenó a sus seguidores que destruyeran el Santo Sepulcro. Este califa dio inicio, además, a una política de intolerancia hacia judíos y cristianos, a partir de la cual se destruyeron otros templos e ilegalizaron las ceremonias cristianas, entre otras medidas (Rubenstein, 2011). Si bien es cierto que este califa era fatimí y no seljucida, a los ojos de la cristiandad en Europa no existían diferencias, ya que todos ellos eran “infieles”. Lo mismo sucedió durante las cruzadas cuando los musulmanes denominaron �francos� a todos los cristianos.

Capítulo XX
Las cartas

Como ya hemos visto, en este perpetuo enfrentamiento entre la doctrina papal y el poder seglar, el principal inconveniente de este último era su desventaja en cuanto a la imposibilidad de elaborar argumentos discursivos con sólida base intelectual. Sin embargo, en el caso del poder feudal, sus ideas comenzaron a plasmarse por escrito en una serie de documentos que bien podemos llamar "Cartas" y que constituyen el antecedente más directo de nuestras modernas constituciones. Paradójicamente, la teoría hierocrática que dominaba desde la esfera intelectual el pensamiento político hallaba en sí misma su propia incapacidad de desarrollarse de acuerdo con la evolución de los tiempos. En efecto, si toda ley proviene de Dios y en todo caso se expresa por boca papal o regia, si ella es infalible, inalterable y no puede discutirse justamente debido a su procedencia divina, encuentra sus límites en su nula adaptación a los cambios sociales, políticos y económicos. Frente a determinadas demandas, permanentes o no, de los súbditos, cambios en las relaciones de poder o avatares de cualquier tipo, la hierocracia se manifestaba estéril a la hora de parir soluciones que lograran restaurar los equilibrios sociales. El papa y el monarca eran soberanos en cuanto a su voluntad, y nada ni nadie podía objetarla.

Pese a lo dicho en el párrafo anterior, no podemos olvidar que el rey "ungido por la gracia de Dios" era también un señor feudal que, según su conveniencia, alternaba entre ambas capacidades y funciones. Fue entonces a partir del escasamente intelectualizado feudalismo desde donde comenzaron a surgir demandas que terminarían plasmándose en documentos que contendrían el germen de las ideas madre de nuestras modernas libertades. Ya hemos dicho que la lógica feudal estribaba en una especie de figura contractual de sujeción voluntaria. Eso llevaba implícita la idea fundamental del consentimiento del vasallo a su señor y deberes del señor hacia su vasallo. Más allá de las Cartas y su precoz constitucionalismo, en términos del rey feudal no era extraña la costumbre

de obtener el acuerdo de los señores a la hora de establecer determinadas normativas. Cuando esa costumbre se fue extendiendo cada vez más a expensas de las potestades teocráticas del monarca, podemos decir que se había llegado a un punto en que la teoría del poder podía comenzar a expresarse desde abajo hacia arriba cambiando el racional que había primado hasta entonces.

En 1215 en Inglaterra, el rey Juan era un monarca débil y poco popular. Durante largos años de guerra contra el rey francés Felipe Augusto, había perdido todas sus posesiones en Francia y el Imperio angevino (1) era solo un recuerdo, también había mantenido una larga querella con el papado e incluso había sido excomulgado hasta que se avino a someterse a los designios de Inocencio III. Su última derrota ante Felipe, en Bouvines en el 1214, terminó por sepultar cualquier intento por recuperar territorios y autoridad. Los barones hacía tiempo que debían pagar más impuestos para compensar las pérdidas francesas y todo disenso con el monarca era reprimido brutalmente, se los despojaba de sus posesiones y hasta se llegó a tomar a sus hijos como rehenes de la corona. En ese estado de cosas, los barones, apoyados por el arzobispo de Canterbury Esteban Langton, se rebelaron y pidieron al rey que firmase un documento que reafirmaba o establecía determinados derechos, por supuesto atinentes a la propia nobleza feudal. Si bien el rey en principio se negó, luego y ante la inminencia de un conflicto armado, firmó aquello que se conoce como la Carta Magna de 1215, que obtuvo su redacción definitiva en 1225.

Podemos afirmar que gran parte la Carta Magna recoge costumbres y principios feudales que hacía siglos venían aplicándose, aunque en este caso no bastó la mera usanza, sino que se obligó al monarca a plasmarlos por escrito, lo cual además obligó a precisar reglas que en muchos casos contenían importantes dosis de ambigüedad y arbitrariedad en cuanto a sus significados. Así se declaraba a la Iglesia de Inglaterra libre, (2) y que cada una de las libertades proclamadas en el documento eran concedidas a todos los hombres libres del reino. También se salvaguardaban el derecho de propiedad y los derechos de herederos y viudas, se morigeraba la capacidad de la corona de realizar embargos en los bienes de los súbditos en tanto ellos pudiesen responder de alguna manera por sus deudas; se garantizaban los subsidios a la ciudad de Londres y demás ciudades, burgos y villas, así como el goce de sus libertades tanto por tierra como por agua; se establecían garantías en cuanto a los procesos penales y las multas, y

además, en el caso de los condes y barones, las multas solo podían ser aplicadas por sus pares; se atenuaban notablemente los poderes de los sheriffs, además de disponerse que en lo futuro, para ser designado en ese cargo, comisario o alguacil, los mismos debían ser idóneos en el conocimiento de las leyes del reino tanto en su conocimiento como en su disposición a cumplirlas; y también se tomaron disposiciones tendientes a cerrar las heridas suscitadas por los recientes conflictos en cuanto a procesos, penas, multas y otros menesteres.

Si bien todas y cada una de las libertades y garantías brevemente consignadas en el párrafo anterior terminaron desarrollándose como madre de los derechos que definen a nuestros modernos Estados democráticos, hay dos aspectos que entendemos deben ser tratados con mayor profundidad. En su cláusula XLVI, la Carta Magna reza: “Ningún hombre libre será tomado o aprisionado, desposeído de sus bienes, proscrito o desterrado, o de alguna manera destruido; ni Nos dispondremos sobre él, ni lo pondremos en prisión, sino por el juicio legal de sus pares, o por la ley del país” (Sánchez Viamonte, 1962: 379). El concepto “ley del país” convierte a esta cláusula en altamente significativa, según Ullmann (2013), ya que hacía referencia no a una norma dictada por el rey, sino hecha en el país a partir del consenso y aprobación del rey y de los barones basada en el contrato feudal. De hecho, posteriormente y a partir de este concepto se desarrollaría el derecho común inglés, incluso con normas no escritas derivadas de las costumbres feudales. En otras palabras, lo que antes constituía la sola voz del monarca ungido por Dios, ahora debía acordarse, y consecuentemente, no era la ley de un rey sino de un reino.

El segundo aspecto en el que debemos ahondar se encuentra establecido en la cláusula LXX, a saber: “que los barones elijan veinticinco barones del reino que ellos crean conveniente, quienes cuidaran con todo su poder de poseer y observar, y hacer que se observen la paz y libertades que les hemos concedido, y que confirmamos por nuestra presente carta” (Sánchez Viamonte, 1962: 383). A la idea de la ley del país que debía ser realizada por el rey en acuerdo con los barones del reino, se añade aquí la noción de representatividad: los señores debían elegir entre ellos un número de veinticinco para que, además de tratar con el rey, fuesen los garantes de las libertades establecidas en la Carta Magna. En este caso, se habla de los barones mayores o grandes del reino, en contraposición a la nobleza menor. Quizá esta constituya la cláusula más audaz de este regio documento, ya

que esta especie de consejo tenía como función básicamente vigilar, controlar y en algún caso castigar al monarca; dicho en otras palabras, casi la idea de una soberanía compartida entre el rey y los barones. Si bien existían en Inglaterra algunos cuerpos que también podrían considerarse como antecedentes, lo cierto es que el desarrollo del parlamentarismo en la isla recibiría aquí un vigoroso impulso que culminaría en la revolución gloriosa de 1688, como se verá más adelante al estudiar a los contractualistas.

La Carta Magna es posiblemente el antecedente más conocido entre los precursores del constitucionalismo, aunque no fue el primero ni el único de una serie de documentos que en mayor o menor medida comenzaron a reconocer derechos y libertades. En 1068, Las Usatges de Barcelona, promulgadas por Ramón Berenguer I (1035-1076), consagraron por escrito los derechos del señorío y sustituyeron al antiguo derecho godo en todo lo que aquel no contenía previsiones específicas (Bisson, 2010). Este documento, redactado por un consejo de nobles y jueces, fijaba por escrito la normativa feudal y los derechos y obligaciones de los vasallos, en la mayoría de los casos a través de la recopilación de antiguas normas y usos, y se convirtió en la base de las constituciones catalanas luego de algunos conflictos que se extendieron durante casi un siglo por toda Cataluña. Las Usatges no solo codifican por escrito el derecho disperso, los usos y las costumbres, sino que, como lo haría posteriormente la Carta Magna inglesa, se establecen cuáles son las potestades y límites del príncipe, además de las atribuciones jurisdiccionales y legislativas. Cabe aclarar que, al igual que todos los documentos de este tenor que se sucederían sobre el fin de la Edad Media se referían a los hombres libres, o sea, a la nobleza tanto mayor como menor, aunque luego surgieron Cartas de Población, que también establecían determinados derechos para los habitantes de las urbes.

Otro antecedente de importancia lo constituyeron los Fueros de León, dados también en el territorio de la actual España en 1188 y otorgados ante sus cortes convocadas con ese propósito por el Rey Alfonso IX. Los Fueros de León contienen un ordenamiento jurídico mucho más preciso que la Carta Magna, tanto en lo jurídico como en lo político y administrativo y en la definición de los derechos concedidos. Más allá de los derechos y garantías reconocidos en cuanto al respeto a las libertades fundamentales, a la vida, posesiones, administración de justicia y otras similares a cuanto ya hemos visto, fundamentalmente el rey admite que todas las leyes que dicta

tienen su origen en un pacto o acuerdo o contrato político civil entre el monarca y su reino, y que las más drásticas decisiones de gobierno solo podrán tomarse con el concurso de las cortes.

A medida que los reinos iban desarrollando sus propias características, en Europa comenzaron a multiplicarse Cartas, Fueros y documentos de toda índole en atención a lo que hemos estudiado. En algunos casos, y tomando en cuenta los contextos en que se producían, estas podían ser más o menos abarcadoras de libertades y restricciones al poder. Sin embargo, e incluso teniendo en cuenta que estos esbozos constitucionales abarcaban en general a pequeñas porciones de la población –ya que fueron creadas para la protección básicamente de la nobleza–, sentarían el precedente del límite al poder, y en ello consiste su carácter netamente distintivo, el cual no siempre es valorado adecuadamente. Por otra parte, la idea de que las reglas de convivencia en una sociedad surgen de un contrato constituye la que da sustento a nuestros regímenes democráticos. Si bien es verdad que en el caso en análisis los contratantes no representaban al todo social, casi quinientos años después y Thomas Hobbes mediante, John Locke sentaría sobre este presupuesto las bases de la monarquía parlamentaria y el liberalismo político.

---

1. Este término, ciertamente discutido en cuanto al sustantivo “imperial”, se formó bajo la conjunción de varias herencias en la figura del rey Enrique II (1133-1189) de la dinastía Plantagenet, que gobernó Inglaterra desde 1154 hasta 1485. Comprendía Inglaterra y la región del norte francés llamada Normandía, que había surgido de la conquista del normando Guillermo el Conquistador en 1066. A través de su padre, Godofredo V conde Anjou, de donde deriva el nombre angevino, le fue legado el condado homónimo, Maine y Touraine, y en último lugar por su matrimonio con Leonor de Aquitania, este ducado más Gascuña. También era señor de Irlanda, aunque fuese nominalmente (Townson, 2012). Debemos recordar que los normandos invasores y sus descendientes tardaron algún tiempo en mixturarse con los sajones y otros pueblos vencidos en Hastings; de hecho, los primeros Plantagenet hablaban francés; el mismo Ricardo Corazón de León, hermano del rey Juan, solo dominaba esa lengua y apenas pasó tiempo en Inglaterra durante su reinado. Durante mucho tiempo, la derrotada nobleza sajona fue considerada una nobleza de segunda categoría, y consecuentemente tratada. Por otra parte, y por sus dominios en Francia, los reyes ingleses –por lo menos en las formas– eran considerados súbditos del rey de Francia y ocupaban su lugar entre los pares de ese reino. El antecedente angevino serviría de excusa para la posterior Guerra de los Cien Años entre ambos reinos.

2. Claramente, producto del enfrentamiento entre el papa Inocencio III y el rey Juan, en el que este último había resultado perdidoso.

Capítulo XXI
Tomás de Aquino (1)

1. Tomás y su época (1225- (2)1274 e. c.)

Tomás vino al mundo en el castillo de Roccasecca, próximo a Aquino, en el seno de una familia perteneciente a la nobleza del sur de Italia. Hizo sus primeras letras con los monjes benedictinos de Monte Cassino y luego cursó estudios en Artes Liberales en la Universidad de Nápoles. A los veinte años decidió vestir los hábitos dominicos ante la fuerte oposición de su familia, que llegó incluso a raptarlo y confinarlo en el castillo para hacerlo desistir de su propósito, aunque la obstinación de Tomás terminó venciendo y, al quedar libre, se dirigió a París a continuar sus estudios.

En París, estudió Teología bajo la dirección de Alberto Magno, (3) y luego de acompañar a su maestro en algunos viajes, obtuvo la licenciatura en dicha disciplina y enseñó hasta acceder al rango de maestro. Tomás es considerado en la actualidad el más grande de los pensadores cristianos, autor de una vastísima obra, entre la que se destaca su monumental *Summa Theologica*. Tiene, además, la singularidad de haber sido uno de los primeros filósofos surgidos del seno de la universidad. A partir de la labor y debates que comenzaron a provocar estos maestros pensadores, las casas de altos estudios iniciaron el camino que les llevaría a obtener una cada vez marcada autonomía de la férrea tutela eclesiástica. Fue en las universidades donde, no sin dificultad, comenzaron a redescubrirse y estudiarse los autores clásicos.

Tomás es el pensador que "cristianiza" a Aristóteles sobre fines de la Edad Media, y ello cobra singular valor teniendo en cuenta que la misma Universidad de París lo había censurado unos años antes. Debemos recordar que la Iglesia sentía una gran desconfianza respecto de toda una serie de pensadores clásicos que ingresaban a Europa de la mano de traductores árabes y judíos que incluso habían formado escuelas en ese oficio. Sin embargo, y a pesar de que la obra aristotélica era bien conocida por los

árabes en general, *La política* del estagirita llegó a Europa revelada por Guillaume de Moerbeke, penitenciario del papa y luego obispo de Corinto.

Si bien es cierto que Alberto Magno había comenzado a estudiar a Aristóteles, Tomás realizó, posiblemente, el estudio más detallado jamás hecho del filósofo griego y logró, no sin esfuerzo e incluso acusaciones heréticas, no solo que fuese rehabilitado, sino algo mucho más importante en la historia de las ideas: adaptarlo a la cosmología cristiana y construir, a partir de su lógica filosófica, un sistema holístico que permitía aunar la filosofía con la fe cristiana, que, además, resguardaba sus respectivos campos a la vez que daba una explicación acabada del universo.

En lo que respecta a su inmensa obra, ella es fundamentalmente teológica y filosófica. Tomás no elaboró una teoría política integral, aunque sus conceptos en esta materia, más allá de hallarse dispersos en distintos escritos, son de un vigor y una solidez tales que serían el puente a través del cual, paradójicamente por venir de un hombre de la Iglesia, el paradigma teocéntrico de la Edad Media iría convirtiéndose en el Humanismo que arribaría a la modernidad.

2. El regreso de Aristóteles

Aristóteles no era un completo extraño en los cerrados círculos intelectuales de la Edad Media que las universidades comenzarían a ampliar. De hecho, Boecio había educado a generaciones en la lógica del estagirita, y durante el siglo XII, paulatinamente su obra llegaría a Europa, aunque en forma fragmentada. Podríamos decir que luego de 1250, prácticamente la totalidad de sus escritos sobrevivientes se hallaban traducidos y eran conocidos en Occidente.

El gradual arribo del corpus aristotélico se vio enraizado en un clima de época en el cual la lógica había desplazado a la literatura y comenzaban a sentirse las ansias de recuperar el saber filosófico. El surgimiento de la escolástica –que aunaba, como corriente de pensamiento, a la teología con la filosofía– comenzó a desandar el camino que Tomás llevaría a su cenit al conjugar fe y razón, aunque en última instancia, siempre la última quedaría subordinada a la primera.

Según Ullmann (2013), Aristóteles, en su renacimiento, fue primero hostilizado, luego adaptado a las estructuras de pensamiento cristianas y más tarde logró su completa autonomía al despojarse de esos elementos cristianos. Al principio, la lógica aristotélica no despertó mayores controversias, ya que una gran parte provenía de los comentarios de Boecio y de los griegos considerados ortodoxos. Sin embargo, cuando llegó su *Metafísica*, que presagiaba su visión humana, y luego la *Ética* y la *Política* mediada por árabes y judíos, la animadversión se hizo explícita y concreta. En 1210, fue prohibido en un consejo provincial en París; en 1225, el anatema se repitió y se consignó específicamente a la *Metafísica;* y en 1231, el papa Gregorio IX –el mismo que había dado formal partida de nacimiento a la Inquisición dominica– prohibió que se estudiaran sus obras hasta que una comisión creada al efecto lo "exorcisase".

Sin embargo, Tomás fundamentalmente, pero también otros pensadores, paulatinamente lograron aclarar las cuestiones controversiales, suavizaron las aristas más difíciles de digerir para la Iglesia y expurgaron ciertos sentidos que las traducciones árabes habían introducido. Como consecuencia de tan ardua tarea intelectual, finalmente Aristóteles fue aceptado y su filosofía comenzó a conjugarse con la teología cristiana. De hecho, en 1255, este renacido Aristóteles fue incluido en París en los estudios de Artes (Haskins, 2013).

En lo que respecta a la temática desarrollada en esta obra, cabe decir que Tomás de Aquino no será un mero reflejo del estagirita, sino que, partiendo de sus presupuestos, los desarrollará e incluso llegará a modificarlos en aras de su integración a la cosmovisión que, a partir de su tarea, conoceremos como aristotélico tomista. Dichos presupuestos, sobre los que el aquinita basará su pensamiento político, se fundan en la consideración del hombre como un animal político y la concepción del Estado como una comunidad de ciudadanos producto de las leyes de la naturaleza. Debemos recordar que para Aristóteles era natural que los hombres se unieran para satisfacer las necesidades propias de la vida y de esa forma dieran nacimiento al Estado. También que el Estado se hallaba formado por comunidades menores y dentro de él se realizaba la evolución del mero hombre hacia el ciudadano. En definitiva, el Estado, como hemos visto en el libro III, era autosuficiente y autónomo, y constituía para el hombre la suma de todas las demás uniones a las que la naturaleza lo impelía, hombre-mujer, amo-esclavo y todo otro tipo de asociación que le permitiese llegar a la vida buena.

3. La fe y la razón

El hecho de haber cristianizado a Aristóteles, y con ello haber prácticamente instalado la filosofía en el ocaso de la Edad Media, permitió a Tomás realizar una maravillosa alquimia al incluir a la razón en el paradigma teocéntrico, aunque sin contradecirlo. Tomás realizó una síntesis que le permitió concebir al conocimiento humano como una unidad que todo lo comprendía y al que se podía acceder por diversos caminos. Estableció entonces una gradación jerárquica que tomaba, en primer lugar, cada una de las ciencias en forma particular, y por encima de ellas colocó a la filosofía, que busca los principios comunes y universales de cada disciplina; para coronar la pirámide del saber humano colocó a la teología, culminación del conocimiento todo en el entendimiento de su procedencia divina.

En un mundo regido desde hacía siglos únicamente por la fe, el aquinita introdujo la razón y, consecuentemente, la perspectiva que ella daba a la hora de comprender los fenómenos universales. Según Gilson, “Una doble condición domina el desarrollo de la filosofía tomista: la distinción entre la razón y la fe, y la necesidad de su concordancia” (2014: 508).

En primer lugar, entonces, fue menester para Tomás delimitar claramente los ámbitos de influencia tanto de la filosofía como de la teología. En cuanto a la primera, ella proviene de la razón que los humanos poseemos por el mero hecho de ser tales, se manifiesta a través de la naturaleza y sus postulados deben demostrarse por sí mismos como verdaderos. Con respecto a la teología, por el contrario, esta se basa en la revelación que Dios ha hecho a los hombres, aceptamos sus proposiciones, que pertenecen al orden de lo suprahumano pues nos son inaccesibles mediante la razón y las tenemos como verdaderas, aunque no podamos comprenderlas, mediante la fe. Es decir, aquello que escapa al humano a través del entendimiento racional debe ser aceptado mediante la fe, ya que parte de la revelación divina.

Ahora bien, en cuanto a su congruencia y siempre partiendo de la premisa de que la teología como saber de Dios es superior a la filosofía, Tomás entiende que, a muchas verdades teológicas, como la existencia de Dios, el hombre puede llegar utilizando la razón, mientras que a otras, como la bondad divina se puede acceder por ambos caminos (Kenny, 2005). Sin embargo, hay postulados a los cuales la razón de la ciencia y la filosofía no

accede por sí sola, puede recorrer parte del camino, pero necesariamente necesitará el auxilio de la fe para arribar a la verdad final. Ello, según el aquinita, no menoscaba ni anula a la razón ya que, usada rectamente, no contradice jamás a la revelación divina. En caso de discordancia, deberá buscarse el error en la razón del hombre y no de Dios, que representa la perfección.

Delimitadas claramente sus esferas de influencia sobre la realidad y complementadas de esa manera, la teología no solo no contradice a la razón, sino que representa una continuidad en el conocimiento humano al que complementa y completa. En definitiva, la gracia de Dios perfecciona el pensamiento filosófico.

4. Origen y fin del Estado

Tomás retoma el concepto aristotélico acerca de que la sociabilidad innata en el hombre y la conformación de la sociedad constituyen un fenómeno propio de la naturaleza, en tanto y en cuanto el hombre por sí mismo no puede subvenir a sus necesidades, y así lo expresa en su obra *La monarquía*:

> Corresponde a la naturaleza del hombre ser un animal sociable y político que vive en sociedad, más aún que el resto de los animales, cosa que nos revela su misma necesidad natural. Pues la naturaleza preparó a los demás animales la comida, su vestido, su defensa, por ejemplo, los dientes, garras o, al menos, velocidad para la fuga. El hombre por el contrario, fue creado sin ninguno de estos recursos naturales, pero en su lugar se le dio la razón para que a través de esta pudiera abastecerse con el esfuerzo de sus manos de todas esas cosas, aunque un solo hombre no se baste para conseguirlas todas. Porque un solo hombre por sí mismo no puede bastarse en su existencia. Luego el hombre tiene como natural el vivir en una sociedad de muchos miembros (1995: 6).

Sin embargo y aun cuando utiliza la terminología del estagirita, al hombre político o *zoon politikon*, Tomás agrega la dimensión social, que complementa y mejora la anterior definición. El carácter social del ser

humano lo lleva a participar de muchos tipos de sociedades, como la familia y otras de diversa índole. También se ha visto en el Libro III de esta obra, que los animales gregarios tienden a agruparse en aras de su supervivencia. Empero, en los términos de la construcción del Estado, (4) el instinto natural de agrupación no le alcanza para su adecuada organización, y es allí, en conjunción con lo social, donde cobra relevancia lo político mucho más que en los pretéritos tiempos aristotélicos. Al definir al hombre como sociable y político, el aquinita otorgó relevancia a este último concepto y podría decirse, siguiendo a Ullmann (2013), que es a partir de ese momento en que pensar de forma política adquiere categoría intelectual en la historia humana.

También en cuanto a la conformación social, Tomás hace confluir la teología con la filosofía. Si bien es verdad que es natural que los hombres se agrupen, no es menos cierto que es la intervención de la razón la que los hace converger para vivir en sociedad y agruparse con otros seres de su misma especie. También lo es que el hombre ha sido creado por Dios con esa facultad que le permite ir más allá de su naturaleza meramente animal, *ergo*, Dios ha querido que los seres humanos vivan en sociedades, de las cuales la más excelsa es la sociedad civil, que presagia aquello que llamamos Estado, en definitiva, la sociedad política. Es, como en Aristóteles, en ella donde encuentra el hombre la satisfacción del bien último al que tiende sobre esta tierra.

Una de las grandes construcciones intelectuales debidas a Tomás es la distinción entre el hombre, hombre natural en cuanto tal y el cristiano. De allí se sigue la definición de ciudadano, que para nuestro filósofo era más amplia que la del mero cristiano; o, dicho en otras palabras, se podía ser ciudadano sin ser cristiano. El hombre, como miembro de la sociedad humana, más allá de sus creencias religiosas, remitía a otra noción fundamental en la historia del pensamiento: la de *humanitas*, que consideraba al ser humano en su esencia. Es verdad que el concepto de *humanitas* no es original de Tomás, pero sí lo es el sentido que él mismo le dio. En el modelo de sociedad tomista, el equivalente de hombre es ciudadano, y avanzando aún más, ciudadano que no guardaba correspondencia exacta con súbdito, por lo menos en términos de obediencia y sumisión. En la sociedad política pergeñada por Tomás, los ciudadanos permanecían libres dentro de ella cumpliendo las funciones que en el organismo llamado comunidad les había tocado en gracia.

En cuanto a la sociedad civil, si bien esta no constituye ni la perfección ni el fin último del hombre, podemos decir que presenta características tales que permiten al hombre recorrer el camino hacia aquel, ya que permite a quienes la integran satisfacerse en el bien común. Para ello y teniendo en cuenta que la sociedad civil se nutre de diversas asociaciones, es necesario un ordenamiento que conduzca a la formación de un todo armónico, planificado y jerarquizado. Claramente, como en el pensamiento aristotélico, el Estado debe ser moral y perseguir la vida buena de cada uno de sus ciudadanos, es decir, tender hacia el bien evitando el mal, teniendo en cuenta además que Tomás agrega una dimensión religiosa que no existía en el pensador heleno: para él la política es parte inescindible de la moral. Por supuesto que a los fines de la recta consecución de estos el Estado debe tener una autoridad que lo dirija, aunque su origen y características serán estudiadas en el siguiente apartado.

Como ya hemos discurrido, el aquinita estableció una gradación jerárquica ordenadora del universo. La sociedad civil no escapa a esa lógica, sino que, al contrario, la reproduce con fidelidad. Para que el Estado y sus gobernantes puedan lograr sus fines morales, era preciso que su accionar estuviese enmarcado dentro de un orden jerárquico de leyes que establecieran en un todo congruente las más altas aspiraciones humanas y la vía para su consecución.

En el orden de prelación de su acabado sistema de leyes, Tomás coloca en primer término a la ley eterna. Concebida por la razón divina, consiste en el plan de Dios que organiza toda la creación. Todo se arregla conforme con ella y es inaccesible al entendimiento humano, aunque de ninguna manera contraría a la razón del hombre.

En segundo lugar, la ley natural, que consiste en la manifestación de la ley divina en todo aquello que ha sido creado. Merced a ella los seres humanos propendemos a la búsqueda del bien y al rechazo del mal. La inclinación hacia la sociabilización, la procreación, la búsqueda del entendimiento y aún la conservación de la vida obedecen a su lógica. Accedemos a ella mediante la razón.

En cuanto a la ley divina, ella consiste en la revelación que Dios ha hecho a los hombres mediante las escrituras sagradas. Consiste en una dote o una gracia con que la divinidad ha obsequiado al hombre. En este caso y mediante la razón, podemos comprender una gran parte de la revelación o,

dicho de otra manera, la revelación amplia lo que la razón conoce más no la contradice.

En cuanto a la última de las leyes en esta escala, Tomás la denominó ley humana y, como su denominación lo indica, regula las relaciones de nuestra especie. Aplica para su elaboración los principios de las leyes precedentes y apunta claramente en el ordenamiento social al bien común o, en términos del aquinita en su *Summa*: “Ordenación de la razón al bien común, promulgada por quién tiene a su cuidado la comunidad” (1993: 708).

Constituye lo que hoy denominamos como derecho positivo de un Estado, es decir, todo el conjunto normativo que, dentro de límites territoriales establecidos regula la vida en común de sus habitantes. La ley humana deriva claramente de la ley natural, y Tomás consideraba su promulgación –es decir, la posibilidad de su conocimiento por parte de todos los integrantes de la sociedad– un requisito sustancial de aquella.

5. Origen del poder y formas de gobierno

Hasta ahora hemos visto, en el complejo aunque ordenado sistema tomista, el surgimiento de la sociedad civil y aquello que podríamos denominar Estado. También los fines hacia los que debe dirigirse. Es tiempo entonces de incursionar en el estudio acerca del origen de la autoridad y el poder sobre el que ella se legitima.

Hemos visto que los hombres y las diversas sociedades que ellos forman confluyen en la sociedad civil a los fines, no solo de subsistir, sino de lograr aquello que Aristóteles denominaba “la vida buena”. También, que la tendencia a agruparse proviene de la razón, que es una facultad otorgada por Dios a los humanos. Ahora bien, convergen entonces tantos intereses como personas y asociaciones existan, razón por la cual se necesita ordenar a la sociedad en una unidad que permita velar por el bien común, y para ello resulta imprescindible que exista una autoridad pública que la dirija hacia ese objetivo. Es decir que, así como cada uno vela por su propio bien, es necesario que alguien por encima de todos vele por el bien de los muchos. Es menester aclarar que Tomás no define el significado de “bien común”, entendiendo quizá que su sentido se comprende en forma tautológica y que en sí mismo resulta evidente.

Para el aquinita entonces, la autoridad política encuentra su origen en Dios, quien ha creado la naturaleza y ha querido que exista la sociedad civil para que el hombre pueda desarrollarse en ella, y por ello, el poder político es una necesidad ordenadora y planificadora que unifica la consecución de los más altos fines a los que puede aspirar el género humano. Dicho en términos más cercanos a Tomás: la sociedad es una exigencia de la naturaleza humana, y así, para vivir en sociedad, se torna necesario el poder político que ordene a cada persona hacia el bien común, *ergo,* la autoridad política es finalmente una exigencia de la naturaleza que deriva de Dios que la ha creado y por lo tanto procede de Dios.

Ahora bien, la autoridad para poder cumplir sus elevados fines morales debe estar siempre ajustada y alineada con la ley. En efecto, hemos visto que en la ley humana es primordial su promulgación para que, al ser conocida por todos, se constituya en una doble garantía: por un lado, los ciudadanos no podrán alegar ignorancia para no cumplirla, pero por otro lado, tampoco el gobernante podrá contradecirla al hallarse escrita y promulgada. Aparece entonces aquí la noción de gobierno político, en oposición al gobierno de corte teocrático que caracterizó a la Edad Media. Si bien, como se ha dicho, la autoridad deriva de Dios, su transmisión es un asunto humano. Tomás considera a la sociedad como el sujeto donde reside el poder, y así puede transmitirlo a una persona o a varias, por tiempo definido o ilimitado. Más tarde, otros pensadores cristianos formularían con esta noción el concepto de "soberanía inicial" (Prelot, 1971). También podríamos decir que en esta concepción de una comunidad que transmite el poder de unos hombres a otros se encuentra el germen de lo que luego sería la teoría de la representación política.

Una de las consecuencias más importantes de la conjunción entre el origen divino del poder político y su transmisión humana fue que, en términos prácticos, aunque claramente no en la teoría tomista, el Estado comenzó a poseer una dinámica propia de los asuntos terrenales y las leyes que garantizaban su humano funcionamiento. Ello trajo aparejado que principiara a abrirse, seguramente como efecto no deseado por Tomás, una separación conceptual profunda entre el Estado como una comunión natural de hombres con respecto a la Iglesia, comunidad supranatural por excelencia de los creyentes. El Estado, entonces, cada vez más fue adquiriendo las características de un organismo político con una finalidad moral cuyo funcionamiento y consecución de sus fines competía a los

ciudadanos, en tanto que la Iglesia era un cuerpo místico cuyas singularidad y funcionamiento eran diametralmente opuestos; mientras que en la sociedad política, el poder derivado de Dios era transmitido desde abajo hacia arriba por los hombres, en la Iglesia el poder se originaba divinamente en su cúspide y así descendía. Tomás, sin quererlo, había concebido la idea que llevaría a la humanidad a apartar a Dios de la elección de sus gobernantes y que siglos más tarde se plasmaría en la idea de la soberanía popular.

6. Las formas de gobierno

Ya hemos analizado la relación que Tomás establece entre la fe y la razón, el origen del Estado y las leyes que lo regulan, la procedencia del poder en esa misma comunidad y su noción de autoridad política. También hemos estudiado algunas definiciones conceptuales que elaboró, complementó o resignificó, tales como la dimensión de "lo político", que a partir de su pensamiento comenzaría a desandar su camino como categoría de análisis; el hombre como ciudadano más allá del cristiano y aun del súbdito, y consecuentemente con ello, la idea plena de *humanitas*, la promulgación de la ley como garantía y la transmisión humana del poder como simiente lejana de aquello que más tarde llevaría a la construcción intelectual de ideas como las de soberanía popular y de representación política. Pero además también vimos cómo, aun sin quererlo, el filósofo de Aquino estableció parámetros que permitieron concebir al Estado cada vez más con una lógica y una dinámica distintas de la eclesiástica, y así sembró las bases del Estado en la modernidad. Es menester, finalmente, que nos aboquemos al pensamiento de Tomás en lo referente a las formas de gobierno y a sus preferencias, aunque no pueda decirse que ello aparezca en sus escritos con claridad meridiana.

En primer lugar, es de rigor decir que, si bien toma la clasificación de las formas de gobierno aristotélicas en cuanto al criterio cuantitativo, también lo hace en alusión a su criterio cualitativo. Es decir, a las formas puras, según gobiernen uno, pocos o muchos –lo cual las convierte en monarquía, aristocracia y democracia (*politéia*) ordenadas al bien común–, les opondrá su deformación, tiranía, oligarquía y demagogia cuando lo hagan buscando

el bien particular. Sin embargo, Tomás exacerba la esencia moral de la distinción en orden al obrar recto o no recto del gobierno en la búsqueda del bien común, ya que, para él, esa es la cuestión medular, y no el número de los gobernantes. También entiende que la monarquía y la aristocracia se fundamentan en la virtud, así como la democracia lo hace en la libertad.

Debemos tener en cuenta que cuando en el párrafo anterior observamos que al aquinita le era más importante el fin del gobierno que el número de sus integrantes, ello no constituía un absoluto. Aquí hay que hacer una distinción entre el teólogo y el crítico estudioso aristotélico. Como teólogo, adhiere a la idea de la monarquía porque es un reflejo del gobierno de Dios en el universo; su principal argumento al respecto es que uno puede lograr la unidad y el ordenamiento de la sociedad más fácilmente que varios o muchos. Sin embargo, ello tiene claras limitaciones. Tomás discriminó entre el "gobierno político", es decir, el régimen cuya finalidad moral impelía al gobernante a estar limitado por la ley, y el "gobierno regalista", es decir, el teocrático puro, en el cual el gobernante no tenía ningún tipo de limitaciones y en el que la ley estaba constituida por su voluntad. Por supuesto, Tomás se inclinaba por el primero de ellos, e incluso, sin aceptar la teoría del tiranicidio esbozada por Juan de Salisbury (5) en su *Policraticus* en el siglo anterior, aceptaba el derecho a la resistencia de los ciudadanos ante el accionar tiránico. Dicha resistencia tenía, sin embargo, una condición moral: con ella no se podía causar un mal mayor que aquel que se intentaba remediar.

Ahora bien, desde la filosofía, y a tenor del siguiente párrafo de la *Summa*, parecería tener alguna preferencia por el régimen mixto, del cual ya hemos hablado en esta obra, en especial al tratar sobre Polibio:

> La mejor constitución de una ciudad o reino es aquella en la cual uno solo tiene la presidencia de todos y es el depositario del poder; pero de tal modo que otros participen de tal poder, y que todos sean los dueños de tal poder, tanto porque puedan elegidos cualesquiera del pueblo, como porque deban ser elegidos por todos. Tal es la mejor política: la que está presidida por uno, pero con un régimen mixto (1993: 864).

Sin embargo, y a diferencia de Polibio, que destacaba en la Roma de la república la presencia de todos los regímenes puros en uno, Tomás se refiere a la mixtura de los valores y del espíritu de las formas puras en el

gobierno político. Claramente, habla del gobierno de uno, que representa a los demás y puede ser elegido por ellos o de entre su seno, pero en ningún momento aparece en el aquinita nada parecido a una preferencia por la democracia, ya que en el fondo entendía que la democracia (*politéia*) no tendía a la unidad sino al disenso y a la disgregación. Es verdad que, al ser Tomás el pensador más importante que precede a la modernidad, muchos historiadores han pretendido ver en él un precursor de la democracia constitucional (Prelot, 1971), aunque, como en relación con otros aspectos, esto jamás haya estado en sus intenciones.

---

1. Santo Tomás de Aquino para la Iglesia católica.

2. Algunos autores fechan su nacimiento un año antes, en 1224.

3. San Alberto Magno para la Iglesia católica.

4. Tomás fue posiblemente el autor que más se acercó a la definición de Estado, que a partir de Maquiavelo comenzaría el derrotero que la llevaría a su definición actual. Ello entendido en un contexto en el cual el aquinita vive el cenit del feudalismo.

5. Si bien hemos sostenido en este capítulo que es a partir de Tomás que "lo político" comienza a transformarse en una categoría pensable de las relaciones humanas, mucho se le debe en este aspecto a Juan de Salisbury (*ca*. 1110- 1180), obispo de Chartres, y a su obra *Policraticus*, realizada en 1159. Escrito antes de la masiva irrupción de Aristóteles en el siglo siguiente, el elemento político aparece en una manera más definida y clara en lugar de encontrarse repartida en diferentes partes de obras que trataban sobre teología, aspectos sociales, morales y otros. Para Juan de Salisbury, el elemento central que amalgama a las sociedades es el acuerdo acerca del significado del derecho, y es la ley aquello que establece una vinculación indestructible en las relaciones entre los hombres, incluso entre quienes gobiernan y quienes son gobernados, ya que ambos deben respetarla. Esta última cuestión, que como hemos estudiado, se encontraba bastante alejada del espíritu de la época, es eminentemente política y contraria al gobierno teocrático puro o "regalista". Ahora bien, la obra del obispo de Chartres es recordada básicamente por adherir a la teoría del tiranicidio, es decir, para el autor del *Policraticus*, cuando un rey viola la ley, pierde su aptitud moral, se convierte en tirano, y sus súbditos tienen el derecho de deponerlo y "hacerlo morir por la espada". Tomás compartió la concepción universal del derecho con Juan de Salisbury, mas no completamente su teoría del tiranicidio.

Capítulo XXII
Después de Tomás

Luego de la enorme conmoción que significó el renacimiento aristotélico y la mayúscula síntesis que Tomás realizara entre la razón y la fe, el poder secular, que durante siglos había carecido de un soporte intelectual que le permitiese formular un discurso que legitimase su poder, halló una serie de filósofos y teólogos que comenzaron, enmarcados en las luchas entre el papado y el Imperio, a producir toda una serie de argumentos que presagiaron el fin del teocentrismo y la llegada de un nuevo paradigma en la modernidad que se estaba forjando. Luego de siglos de haber resistido el inmenso bagaje intelectual con que la casta eclesiástica había dado fundamento a la sociedad total del cristianismo y la consecuente hierocracia, mediante prácticas concretas como el feudalismo o las más elaboradas Cartas de derechos, por fin el poder seglar encontró, paradójicamente a partir de la construcción aristotélico-tomista, pensadores que pudieron comenzar a articular un discurso que paulatinamente correría a Dios del centro del poder hasta llegar a justificarlo a partir de argumentos meramente humanos.

1. Juan de París (1225-1306)

Si bien la obra de Juan de París no conformó un esquema sistemático en la dimensión de la filosofía política, su libro *De potestate regia et papali* (1) (1302-1303) planteaba un esquema revolucionario para el momento y una reacción del poder secular frente al eclesiástico de enormes magnitudes. Posiblemente, en un siglo ya abrumado por el redescubrimiento aristotélico y la gran obra del hombre de Aquino, lo descarnado de su análisis no fuese del todo comprendido, aunque finalmente fue acusado de hereje, y la muerte lo sorprendió camino a escuchar su sentencia.

Juan, más filósofo que teólogo, también pertenecía a la Universidad de París y escribió en el convulsionado clima producido por la terrible disputa entre el papa Bonifacio VIII y el rey francés Felipe IV de la que ya hemos tratado en el posludio. Al analizar la fase política de la obra del aquinita, hemos observado que muchas veces él mismo no avanzó, no clarificó o simplemente no previó que determinadas ideas o proposiciones suyas terminarían por adquirir un sentido posiblemente contrario, o en todo caso, diferente a la lógica del teólogo que Tomás era. Juan, partiendo de la obra de Tomás y utilizando sus argumentaciones y supuestos, va a fundamentar a favor del gobierno secular y de la distinción jurisdiccional entre Iglesia y reino. (2)

Para el obispo de Chartres, la Iglesia era un cuerpo de características místicas de orden supranatural, y sus miembros dirigentes se atribuían funciones limitadas a los aspectos sacramentales y ceremoniales, sin poder interferir en la vida del reino que la naturaleza había impelido a formar a los hombres. Este último constituía el cuerpo político de una sociedad formada por los seres humanos como animales políticos y sociales y fundamentado en la ley natural, de la que, por otra parte, derivaba la facultad de gobernarlo. Juan de París empezó a plasmar por escrito aquella dinámica propia que el Estado comenzaría a tener a partir de los escritos de Tomás y su incipiente separación conceptual de la Iglesia.

El rey o gobernante debía velar por la consecución de los fines que le son propios al Estado según su naturaleza, que, aunque viene de Dios, no tenía aspectos en común con la Iglesia en tanto y en cuanto la jerarquía eclesiástica y el mismo sacerdocio eran posteriores en el tiempo al poder secular. De hecho, el papado no tenía la capacidad de poner ni deponer gobernantes y el acto de excomunión sobre un rey o similar en nada afectaba sus funciones civiles materiales, sino meramente aquello concerniente a su conciencia.

Para Juan, los reinos eran autónomos porque, al surgir surgiendo de un impulso natural, los hombres presentan una vasta diversidad en cuanto a intereses, inclinaciones, preferencias por instituciones políticas y modos de vida, de resultas que, al formarse un Estado autosuficiente, no es necesario que cuente con una cabeza que los guíe a todos, a diferencia de la Iglesia, cuya propensión es al absoluto. Este relativismo en la obra de Juan de París, prácticamente desapercibido en su tiempo, se encuentra con claridad fundado en la concepción tomista que separa al ciudadano del cristiano y

será un rasgo fundamental de las futuras y todavía lejanas sociedades democráticas.

Según Ullmann (2013), es fundamental en la obra de este autor la separación entre lo natural y lo supranatural, ya que a partir de allí Iglesia y Estado transitan dimensiones diferentes: en la natural comunidad política de los hombres, las normas eclesiásticas no surten ningún efecto. De hecho, y llevando más lejos la cuestión, sostiene que, aunque el poder del rey derivaba de Dios, se convertía en monarca por elección del pueblo, es decir, por la propia voluntad y consentimiento de los gobernados, noción que presagia ya muy claramente la soberanía popular. Por supuesto, ello implicaba también que la destitución del gobernante también pertenece al pueblo. Como podemos observar, Juan es muy preciso en cuanto a la teoría del poder terrenal.

En cuanto a la propiedad eclesiástica, tema no menor, como ya se ha visto en la contienda entre el poder secular y la Iglesia, el obispo de Chartres opina que es lícito que el clero tenga propiedad a los efectos de desarrollar sus labores propias, pero que el control jurisdiccional sobre ella recae en la autoridad secular.

Juan no realiza un análisis acerca de la organización del Estado secular, aunque su preferencia pareciera inclinarse por el tipo de monarquía constitucional que se estaba gestando hacia el final del medioevo; y así como Tomás de Aquino recurre a Aristóteles, reconoce en esa forma de gobierno una mezcla de aristocracia y democracia aunque más no sea en espíritu.

Este pensador, junto con otros que veremos en este capítulo, encarnó la defensa del Imperio frente al papado en su sempiterna lucha, aunque con algunas características locales; Juan era un francés que defendía al Sacro Imperio como ideal frente a las pretensiones eclesiásticas, pero reafirmaba la independencia de Francia.

2. Dante (1265-1321)

El gran poeta de la *Divina Comedia* también escribió un tratado, llamado *De la monarquía*, (3) en el cual el artista toscano discurre sobre las dos amplias temáticas que hacía tiempo desandaban el quehacer filosófico de la

Edad Media; uno de estos temas es el viejo anhelo de unidad política de Europa que ya había soñado Gregorio el Grande, y el otro, las relaciones entre los poderes secular y eclesiástico.

Dante se va a erigir en un defensor del Imperio, en la lógica de que una Europa unida bajo su égida significaba paz universal, (4) mientras el papado, por una u otra razón, siempre es fuente de disensiones. El autor florentino idealizaba el imperio en términos de un liderazgo que abarcara a todo el género humano en términos terrenos, aunque bajo el amparo de la fe cristiana.

De la monarquía se divide en tres libros que plantean tres interrogantes:

> "Nos preguntamos, primero, si dicho régimen es necesario para el bien del mundo. Segundo, si el pueblo romano se atribuye legítimamente su ejercicio. Tercero, si la autoridad de la Monarquía depende inmediatamente de Dios, o de algún ministro o vicario de Dios" (2005: 41).

En cuanto a las dos primeras cuestiones, que abarcan sendos libros en la obra, Dante responde en forma afirmativa. Incluso en la pregunta que atañe a la legitimidad del pueblo romano en tanto Imperio, no solo establece una continuidad entre Roma y el Sacro Imperio, sino que usa la condena a muerte de Cristo alegando que, si no hubiese sido pronunciada por autoridad legítima, su castigo no habría redimido al mundo, así que, por fuerza, tanto la autoridad de Pilatos como la de Tiberio debieron haber sido justas y perfectas.

Ahora bien, con respecto a la tercera y más espinosa de las cuestiones, Dante se decanta por una posición bastante similar a la de Juan de París, por el expediente de entender que la autoridad secular proviene de Dios en forma directa sin ningún intermediario e independientemente de la autoridad eclesiástica, aunque también ella procede de la divinidad. Es decir, por un lado, niega al papa jurisdicción emanada de Dios sobre los asuntos terrenales, y por el otro lado, esboza por primera vez en la historia del pensamiento político la doctrina del derecho divino de los reyes (Figgis, 1982).

Dante no solo rebate las construcciones intelectuales que justificaban el poder omnímodo del papado, tales como la donación de Constantino, la potestad de Pedro apóstol y sus sucesores de atar y desatar tanto en la Tierra

como en el cielo o antecedentes como la deposición del último rey merovingio por el papa Zacarías, quien además coronó a Pipino el Breve, sino que luego sostuvo que en los asuntos terrenales, el poder secular no debe ninguna obediencia al pontífice, salvo en lo atinente a la salvación de su alma para la vida eterna, como cualquier cristiano:

> "Digo, pues, que el reino temporal no recibe su ser del espiritual, ni sus facultades, que son su autoridad, ni tampoco pura y simplemente su operación; pero que sí recibe, para obrar mejor y más eficazmente, la luz de la gracia, que en el cielo y en la tierra le infunde la bendición del Sumo Pontífice" (2005: 120).

Como podemos observar, Dante, en su búsqueda de la paz universal, intenta siempre mantener la unidad; aquí no hay dualismo, sino diferentes esferas de influencia: mientras el papado buscará guiar a la humanidad hacia la vida eterna, el emperador procurará su bienestar en la Tierra. Sin embargo, y ya sobre el final de su obra, el escritor florentino busca dejar prístinamente clara su posición al referirse al fundamento de la autoridad imperial: "demuestro que dicha autoridad depende inmediatamente de la cumbre de todos los seres, que es Dios" (2005: 139).

Dante no quiso dejar dudas con respecto a su apoyo al Imperio ni sobre su respeto a las potestades papales en una línea que él consideraba de fácil demarcación. Sin embargo, y si bien considera que el poder del monarca es, por supuesto, superior al de los súbditos, no lo es con respecto al de toda la sociedad, ya que su autoridad deriva no solo de Dios, sino también del pueblo. El rey debe permanecer sometido al derecho como cualquiera.

3. Marsilio de Padua (1275-1342)

Posiblemente haya sido este filósofo y teólogo italiano, rector por breve tiempo de la Universidad de París, quien haya aprovechado, llevándolo al extremo, el renacimiento aristotélico y la síntesis que Tomás de Aquino realizó entre fe y razón. Marsilio se transformó, a través de sus obras el *Defensor minor* y el *Defensor pacis*, en un recalcitrante enemigo de la hierocracia y la supremacía de la Iglesia. De hecho, y a diferencia de otros

pensadores que a partir de Tomás habían comenzado a construir un discurso legitimador de poder para el mundo secular, Marsilio no pretende justificar dos jurisdicciones en las que cada una de las partes tenga competencia o sitios donde alguna de ellas tenga más incumbencia que la otra, sino directamente otorgarle a la autoridad secular la plenitud del poder en la Tierra. Lo que dimos en llamar sociedad total del cristianismo o, más correctamente, hierocracia, pero a la inversa. Podríamos decir, en una indagación superficial y descontextualizada, que Marsilio pergeñó la simiente del Estado autoritario, aunque no llegaremos a tanto.

Para el paduano, era fundamental eliminar cualquier tipo de autoridad o control del poder eclesiástico sobre el poder secular, y para ello la Iglesia debía quedar bajo la jurisdicción del Estado. De hecho, en su *Defensor pacis*, luego de introducir a Aristóteles y siguiendo la lógica del estagirita, Marsilio concibe al Estado como un organismo compuesto de diversas partes, todas las cuales deben permanecer en armonía para lograr el estado de paz. Sin embargo, la Iglesia y su corporación eclesiástica, con su pretensión de gobierno tanto en el cielo como en la Tierra, altera ese orden aristotélico, ya que su finalidad celestial no puede ser comprendida por la razón. Ello es de suma importancia, ya que Marsilio en toda su obra jamás abandona la lógica racional a la hora de pensar la sociedad humana, el Estado y su gobierno. Por ello y a los efectos de preservar el buen orden, la Iglesia y el clero deben ser considerados apenas una parte más de la sociedad, donde el Estado vela por la armonía del conjunto. La corporación eclesiástica no debe tener ningún poder de coacción sobre el cuerpo de ciudadanos, ya que apenas son los encargados de suministrar los servicios religiosos; por ello deben atenerse a la regulación, normas y tribunales como cualquier estamento seglar. Tampoco deben poseer propiedades, ya que estas han consistido en una especie de subsidio público a los efectos de que se pudiese practicar el culto y ellas, así como los cargos ocupados por el clero, deben ser dispensados por la autoridad civil.

Sin embargo, y a pesar de todo lo dicho en el párrafo anterior, Marsilio reconoce que la Iglesia debe poseer algún tipo de organización diferente de la sociedad civil, aunque solamente para la satisfacción de fines espirituales. Acérrimo opositor de la *plenitudo potestatis* o plenitud de poderes papales y de que el papa tuviese algún tipo de autoridad basada en la sucesión apostólica de Pedro, también tenía en baja estima a los sacerdotes y sus funciones, respecto de lo cual aducía que en la mayoría de

los aspectos sacramentales lo importante es el poder de Dios y el arrepentimiento; afirmación esta que de alguna manera presagia la Reforma protestante. Siguiendo este desarrollo en cuanto a la infalibilidad del papa y la estima de los eclesiásticos, para Marsilio, la institución que podía hablar con autoridad en nombre de la Iglesia y erigirse en juez de disputas era el concilio general, es decir, un organismo representativo cuyos representantes sacerdotes, así como laicos versados en la ley divina, fuesen elegidos dentro de las divisiones territoriales de la Iglesia. Este concilio debería resolver todo tipo de cuestiones en materia de fe y de práctica sacramental, y sus decisiones debían ser obligatorias. A ello se lo llamó conciliarismo, y Guillermo de Occam lo llevaría a un mayor refinamiento, aunque a diferencia del paduano, entendió que en cuestiones espirituales mucha gente reunida no tenía por qué ser más infalible que una sola persona.

Finalmente, según este filósofo, la ley que rige a los hombres –diferente de la ley de Dios, que es concebida como un mandato divino– es producto de la deliberación de un pueblo, de la totalidad de sus ciudadanos o de la parte de más valor de él, realizada por voluntad propia y a la que todos deben obediencia. Por supuesto que, al referirse al pueblo, Marsilio alude a la ficción que había creado el medioevo feudal y de las Cartas, en términos de que toda autoridad debe considerarse como un acto del pueblo, aunque en realidad estemos hablando de unos ciudadanos –los principales, según el decir de la época– reunidos en parlamentos o cortes. También deja asentada claramente su preferencia por la monarquía electiva frente a la hereditaria.

4. Guillermo de Occam (1270-1347)

Este pensador inglés y monje franciscano se inscribió en una senda similar a la de Marsilio, aunque con menos virulencia, y su preocupación estuvo más cerca de la reorganización interna de la Iglesia que de las vicisitudes del poder temporal, aunque en aquella época lo uno necesariamente se vinculaba con lo otro. Miembro del grupo de los “espirituales”, franciscanos que declamaban la pobreza del clero, fue excomulgado junto con todos ellos por el papa Juan XXII. En su obra, este teólogo ataca igual que Marsilio la *plenitudo potestatis* papal, a la que consideraba una herejía causante de discordias inacabables con el poder

seglar, y reivindica, a través de los “espirituales”, su libertad de conciencia, la limitación de la soberanía papal en materia espiritual y el derecho a no sufrir coacción por parte del papado. Según Sabine (1992), su propósito consistía en afirmar la independencia del cuerpo de los creyentes cristianos frente a la posición herética del papado.

Guillermo quebró la síntesis tomista entre razón y fe al separar definitivamente sus campos de actuación. El saber teológico se dirigía hacia lo sobrenatural e incognoscible, mientras que la filosofía actuaba dentro de la natural esfera de la razón y, por lo tanto, el hombre puede conocer, aprender y dominar sus fenómenos. Esta teoría, que se hallaba en el delicado margen entre ortodoxia y herejía, legitimaba aquello de “dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”; por ello, para el pensador inglés, el poder también deriva directamente de Dios al gobernante, y así Dios gobierna en la Tierra. En el caso del Sacro Imperio, sin olvidar que todas estas discusiones se dan en el marco del conflicto imperio-papado, una vez pronunciados los electores, el elegido emperador se convierte legítimamente en soberano. (5) De hecho, para Occam, esos electores representaban al pueblo, y el emperador tenía incluso potestades para intervenir en la Iglesia, aunque debían ser usadas en forma excepcional. El poder se justificaba por el bien común, concepción que, como hemos visto, arraigó profundamente aun entre quienes, como Occam o Marsilio, plantearon más fuertes disidencias con el aquinita.

Por último, Guillermo se muestra un firme partidario del conciliarismo ya que, si bien no creía en infalibilidades humanas de ningún tipo, sí creía que un conjunto de personas (6) ilustradas podía poner un coto más eficaz a la desmedida autoridad papal. De hecho, esta institución, el concilio general, cobró relevancia entre 1378 y 1417 durante el proceso conocido como el “gran cisma de Occidente” durante el cual dos y hasta tres papas en distintas sedes se disputaron la máxima jerarquía de la Iglesia. Occam consideraba necesario institucionalizar el concilio en la creencia de que la fe demostraría su validez aun bajo el más exhaustivo escrutinio de la razón. Dicho de otra manera, la razón demostraría las verdades religiosas. Imaginaba el concilio general de forma muy parecida a la descrita al estudiar a Marsilio, a través de elecciones indirectas a la usanza de las corporaciones de entonces. Por supuesto, el conciliarismo jamás pasó de mera teoría. La dinámica misma de la Iglesia, incompatible con un gobierno de características asamblearias, las agitaciones populares a las que esta

misma teoría conciliar llevó, tales como las de Wycliffe (*ca*. 1320-1384) en Inglaterra y Juan Hus (*ca*. 1373-1415) en Bohemia y la resolución del "gran cisma" en 1417 a través del concilio de Constanza, aletargaron el movimiento, y las reformas que la Iglesia requería se fueron postergando en un marasmo de discusiones en el que tanto en este concilio como en el de Basilea que lo continuó, sus miembros creyeron que todo estaba sujeto a discusión y revisión, tanto desde la óptica temporal como desde la espiritual. Sin embargo, el conciliarismo tuvo una gran importancia sobre fines de la Edad Media, no tanto por sus logros concretos, sino por las dimensiones a las que cuestionó.

---

1. *Sobre el poder real y el poder papal*.

2. Aquí tomamos reino como unidad política administrativa de acuerdo con los parámetros de la época. El Sacro Imperio también era una unidad de esas características, o una provincia o región con la adecuada autonomía. A los efectos de una mejor comprensión, y aunque no responda a la rigurosidad deseada, podría hablarse de Estado.

3. Hoy podría traducirse como "Del imperio".

4. Dante vivió las turbulencias políticas no solo de su tiempo, sino además de una Italia que no lograría unificarse hasta la última mitad del siglo XIX. Si bien podemos considerar a *De la monarquía* como un escrito gibelino, el florentino pertenecía a una facción llamada los güelfos blancos que, a diferencia de los güelfos negros, firmes partidarios del papa Bonifacio VIII, pretendían mantener una posición equidistante en el conflicto entre papado e Imperio. Estando Dante ausente de Florencia, la facción negra se apodera del gobierno con la venia papal y destierra al autor de la *Divina Comedia* al exilio y la pobreza. Quizá también a partir de estos sucesos podamos explicar algunas tendencias de la obra en análisis.

5. La institución de los electores en el Sacro Imperio deriva de una antigua costumbre germánica por la cual los reyes alemanes debían ser elegidos por los jefes de las tribus más importantes. Con el transcurso del tiempo, la calidad de los electores fue variando, y ello constituyó motivo de querellas e incluso dobles elecciones. A todo esto se sumaba la discusión acerca de si bastaba con la mera elección o era requisito indispensable la coronación papal. En 1338, en la declaración de Rense, se convalidó esta práctica electoral, pero se dejó manifiestamente claro que no hacía falta la legitimación papal para que el electo lo fuese de pleno derecho. Años más tarde, en 1356, bajo el reinado de Carlos IV de Luxemburgo, durante la Dieta de Metz fue dictada la "Bula de oro", en la cual se establecía en treinta artículos la normativa eleccionaria; además, se instituía que los electores fijos e inamovibles a partir de ese momento serían siete: los arzobispos de Tréveris, Colonia y Maguncia, el rey de Bohemia, el conde palatino del Rin y los duques de Sajonia y Brandenburgo. Con respecto a la coronación por parte del papa, la ceremonia se siguió realizando, aunque no como un requisito de legitimidad; su reconocimiento por parte del papa de Roma se asimilaba más a aquello que hoy sucede con el reconocimiento entre Estados.

6. Occam creía que en el concilio general no solo debían participar laicos sino también mujeres, lo que constituía un avance extraordinario para la época.

Libro séptimo
El Renacimiento o un puente humano hacia la modernidad

Preludio

A partir del siglo XI, o del año 1000 si nos cautivan los hitos históricos, el mundo se tornó cada vez más confuso. Prácticamente todas las dimensiones de la vida humana estuvieron entrecruzadas alrededor del conflicto que, con mayor o menor intensidad, según la época y circunstancias, mantenían encarnizadamente la Iglesia y las autoridades civiles, con sus luces y sus sombras en un universo de opuestos reactivos. Así, mientras por un lado nacían las primeras universidades, generalmente bajo la égida eclesial, sus muros no podían contener los nuevos debates y disputas, que comenzaban a cuestionar los cánones del saber recibidos, por lo cual estas divergencias se trasladaban hacia lugares menos formales pero también menos académicos, como las fondas frecuentadas por los estudiantes, quienes, por otra parte, comenzaban a gestar una cultura subterránea muy particular, alejada de la rancia obediencia a Roma. También, mientras nacía la Inquisición con toda la soberanía de su cruel iniquidad para desterrar de la Tierra a los enemigos de la verdadera fe católica, surgían en la Provenza francesa los versos del audaz amor cortés y comenzaban a aparecer las lenguas vernáculas que terminarían condenando al latín y harían más fácil la transmisión de las manifestaciones culturales profanas. Finalmente, en esta breve y no exhaustiva síntesis de los claroscuros de esta época, las cruzadas pronto perdieron su importancia militar y religiosa para transformarse en la causa más o menos mediata de la expansión económica europea a partir del renacido comercio con Oriente, la apertura de sus caminos, ciudades y ferias, la aparición de la banca y los seguros, de los gremios y la burguesía y todos los múltiples fenómenos que se sucedieron alrededor de estas dimensiones y de muchas otras que produjeron un cambio de mentalidad colectiva como no se veía en la humanidad desde la revolución agrícola, más de diez mil años antes. De hecho, ese cambio de mentalidad fue el puente que el hombre construyó entre la Edad Media y la modernidad.

Como ya se ha explicado, estos cambios que aparecen convencionalmente tipificados en los estudios históricos básicos con hitos

como la caída de Roma o el descubrimiento de América, en realidad forman parte de un largo proceso de transformaciones que podemos comenzar a datar, en el caso del Renacimiento, en el siglo XI, aunque con mucho más consenso a partir del siglo XII (Jutglar y Florit, 1999). A fuer de verdad, el término *Renacimiento* en realidad fue acuñado sobre mediados del siglo XIX por el historiador francés Jules Michelet, aunque se popularizó a partir de la obra casi contemporánea (1) del suizo Jakob Burckhardt *La cultura del Renacimiento en Italia,* que describía como características de este período el individualismo y la modernidad (Burke, 1999).

Este tránsito al que nos referimos tomó un fuerte impulso a partir de las voces que comenzaron a abrir una separación cada vez más pronunciada entre la fe y la razón. Pero también, es necesario hacer notar la irrupción de algunos inventos o descubrimientos que, a diferencia de aquellos otros de los que hablamos en el primer párrafo, no fueron ni tan graduales ni tan cotidianos y produjeron un impacto brutalmente veloz en la configuración de un nuevo mundo y la nueva forma en que comenzó a pensárselo. A modo de ejemplo, la brújula, que permitió navegar más allá de la vista de costa y desterrar el pánico hacia lo desconocido, que permitió, ni más ni menos, que descubrir un nuevo continente; la pólvora, que otorgó supremacía a Europa sobre los nuevos mundos descubiertos; y la imprenta, (2) que permitió al hombre difundir sus ideas y pensamientos burlando en los más de los casos, aunque fuese clandestinamente, las censuras inquisitoriales. Sobre la imprenta puede decirse que significó en el contexto del siglo XV algo muy similar a lo que Internet representa actualmente para la humanidad.

Los nuevos descubrimientos, tanto los más sencillos como aquellos más revolucionarios, y los efectos que producían en términos de acrecentamiento de riquezas y capacidades, produjeron en el hombre una nueva e inmensa fe en sí mismo, que en la Edad Media se veía reducida a la insignificancia en su concepción teocentrista. De hecho, esta nueva creencia en las capacidades humanas conducirá, hacia mediados del Renacimiento, a la aparición del método científico y la consiguiente revolución del conocimiento, que en los últimos 500 años modificó el mundo como nunca antes había pasado. Por primera vez, el hombre admitió su ignorancia (Harari, 2016) y dejó de pensar en conservar simplemente la herencia del pasado para proyectarse hacia el futuro; se creó así la noción de progreso. Por supuesto que no fue fácil abandonar el dogmatismo que había regido al

mundo durante casi mil años para pasar a un paradigma de observación sensorial, donde todo puede ser criticado, objetado y rebatido, lo cual dio lugar a un sistema científico ágil y dinámico que pudiese adaptarse cada vez más a los cambios que ese mismo sistema produce. Sin embargo, el hombre adquirió cada vez más poder sobre su entorno, y ello lo llevó a sobrepasar límites que jamás pensó que podían cuestionarse, en todas y cada una de las dimensiones de la vida humana. El intelecto había triunfado sobre la fuerza, y el paradigma había mutado al antropocentrismo, es decir, al hombre como centro del universo.

Pero la enorme cantidad de riqueza generada a partir del siglo XII no solo se vio reflejada en los avances científicos que permitieron generar aún más riquezas y un incipiente primer capitalismo, sino en la creciente burguesía, emprendedores de toda clase de empresas, que, aprovechando los aires innovadores de los nuevos tiempos, revitalizaron la vida urbana desaparecida en la Edad Media y produjeron un fenómeno social y cultural sin precedentes. Por supuesto, debieron tener necesariamente una mentalidad vanguardista, ya que la ciudad medieval consistía generalmente en urbes pequeñas, laicas o eclesiásticas que meramente administraban las tierras que la rodeaban, de lo cual dependía toda su vida. De ahí que el fenómeno de la burguesía comenzara generalmente fuera de los muros o *foris burgos*. Es allí donde aparecen los burgueses, que no son nobles, ni eclesiásticos, ni siervos, con sus almacenes, tiendas, talleres y luego, cuando lo extramuros se confunde y se incorpora a la ciudad, también se suman los bancos, los mercados, las compañías navieras y todo aquello que constituyó el regreso de la civilización urbana.

Esta serie de acontecimientos y cambios que hemos descripto fueron moldeando un nuevo ideal de hombre, individualista y urbano, que en su desarrollo generó una ideología que suponía volver a creer que el ser humano era dueño de su destino, que podía alcanzar la más alta excelencia y virtud en su vida terrena pero que, fundamentalmente, volvía a instalar en el centro el inmenso valor del ser humano en la relación con su entorno. Esta ideología que nos lleva desde Tomás de Aquino a Maquiavelo es conocida como humanismo, y consistió básicamente en un redescubrimiento de la Antigüedad clásica y así “El tema de estudio propio de la humanidad fue entonces el hombre, en toda la fuerza y belleza potenciales de su cuerpo, en todo el gozo y dolor de sus sentidos y sentimientos, en toda la frágil majestad de su razón; y en la más abundante

y perfecta revelación de todo ello, que se hallaba en la literatura y el arte de la Grecia y la Roma antiguas" (Durant, 1958: 120). A diferencia de la Edad Media, se exaltaba la gloria terrenal, la gloria humana. Mientras que, en tiempos apenas pretéritos, catedrales, pinturas y poemas realzaban la gloria de Dios, aquí se magnificaban las inmensas posibilidades humanas, que parecían no tener límites. Casi como una paradoja, podría decirse que la basílica de San Pedro, el templo más importante de la cristiandad católica, cuya construcción abarcó más de dos siglos (3) y entre cuyos jefes de obra podemos citar a Bramante, Rafael, Miguel Ángel y Bernini, fue construida, más que para mayor gloria de Dios, para mayor gloria del hombre, que así parecía demostrar haber traspasado los límites de su propia y mortal humanidad.

Un hecho destacable es que el humanismo se desarrolló por fuera de las universidades, como si estas no hubiesen podido contener el caudaloso desborde de esta inmensa bacanal del intelecto humano. Por supuesto, ello no quiere decir ni que algunas de las causas que originaron el humanismo no hubiesen tenido su germen en las universidades, que sí lo tuvieron, ni que estas no tuviesen participación en el proceso. Lo cierto es que se originó una enorme marea humana financiada por las nuevas riquezas que comenzaron a buscar y a encontrar profesores de griego, a realizar traducciones de esa lengua a un latín más depurado, a buscar manuscritos y libros de las antiguas Grecia y Roma, en lugares remotos y valuados a precio de oro. Todo gran hombre (4) poseía su círculo de profesores, gramáticos, eruditos e investigadores de la Antigüedad clásica. Muchos de ellos, además, mandaban recorrer el mundo en nombre de sus señores para buscar valiosas joyas literarias o documentales. (5) El rescate, investigación y análisis de la Antigüedad clásica fundamentaba el nuevo discurso antropocéntrico, no solo por el redescubrimiento de las posibilidades humanas que la nueva ideología humanista propugnaba casi ilimitadas, sino también porque el análisis de determinadas obras aportaba otros puntos de vista con respecto a los sostenidos por la Iglesia, resultantes de traducciones poco fidedignas o de falsificaciones, como el caso de la Donación de Constantino realizada por eruditos como Lorenzo Valla o Nicolás de Cusa (Burke, 2016). Todo ello comenzaba a erosionar por primera vez desde el campo intelectual el discurso de poder que la Iglesia romana había sostenido durante siglos; de hecho, sobre la Donación se había edificado toda la doctrina de la *plenitudo potestatis* papal. Una característica esencial

de los humanistas fue su gran capacidad de transformarse en personas de gran valía en los círculos cortesanos de los gobernantes o familias poderosas de la época, a veces en forma estable, en otras de manera itinerante, pero formaron una especie de fraternidad que se dedicaba a propagar sus ideas allí donde lograba establecerse.

Ahora bien, si entendemos el Renacimiento como un puente entre la Edad Media y la modernidad que implicó un cambio radical de mentalidad colectiva, debemos asociarlo, más que a un período determinado de tiempo, a un modo de vida y a un sistema de pensamiento que nació en el norte de Italia y se expandió hacia Europa. En ese modo de vida, como ya se ha dicho, el dinero fue un factor fundamental. Las nuevas fortunas de mercaderes, aventureros o banqueros, como los Medici en Florencia, los Visconti y Sforza en Milán o los de Este en Ferrara, comenzaron a establecer relaciones de mecenazgo a partir de las cuales apadrinaban a los grandes artistas de la época. Más allá del sincero interés artístico que muchos de ellos pudieran tener, lo cierto es que la nueva riqueza competía por el poder con las antiguas familias que, como los Orsini o Colonna romanos, remontaban sus orígenes al viejo Imperio. El lujo, el ornato y la posibilidad de contratar el arte de un Miguel Ángel, Rafael, Leonardo o Botticelli agregaba refinamiento allí donde faltaba prosapia. Así, entre la vieja y rancia aristocracia y las familias poseedoras de una nueva e inmensa riqueza se establecieron duras pugnas por el gobierno de las ciudades italianas y el papado como elementos de poder tangibles con los que poder sostener sus pretensiones.

Más allá de los eruditos humanistas y su ideología, que sustentó discursivamente este tránsito hacia la modernidad, y de los grandes literatos como Petrarca, Bocaccio, Poliziano y muchos otros que con su pluma iluminaron el advenimiento de los nuevos tiempos y desafiaron el orden establecido, el Renacimiento se caracteriza por el inmenso brillo de las artes visuales. La pintura, la escultura, la orfebrería y la arquitectura lograron cotas que aún hoy en algunos aspectos parecen inalcanzables; el hombre se elevó hasta el esplendor de la suprema excelencia para demostrar cuán justificado estaba el cambio de paradigma que lo convertía en el centro del universo. Las ricas familias de las grandes ciudades ya no se conformaron con encargar determinados trabajos a un gremio específico, ya se tratase de orfebrería, escultura o pintura; comenzaron a firmar contratos (6) individuales con artistas determinados, pese a la férrea oposición de los

gremios, es decir, con aquellos hombres a los que consideraban maestros entre sus pares. Estos contratos no solo aseguraban a quien encargaba el trabajo cuestiones referidas al objeto de la tarea solicitada, así como plazos y materiales, entre otros aspectos, sino que también –y mucho más– servía al artista que, al comenzar a firmar sus obras y salir del anonimato corporativo, añadía poderosos incentivos al estrictamente monetario: fama y gloria perdurables en la Tierra. De hecho, la perspectiva, el retrato, el redescubrimiento del maravilloso cuerpo humano desnudo y las soberbias construcciones arquitectónicas son los grandes aportes que el Renacimiento hará a las artes visuales. Artistas de la talla de Duccio di Buoninsegna, Cimabue, Giotto, Brunelleschi, Ghiberti; Massaccio, Paolo, Uccello, Piero della Francesca, Fra Angélico, Verrocchio, Botticelli, Leonardo, Miguel Ángel, Rafael, Giorgione, Tiziano, apenas componen un mínimo mosaico de lo que significó el Renacimiento para la humanidad en toda la imponente gloria de su belleza terrenal.

Según Johnson (2005), el Renacimiento se dio en un marco de relajación de la Iglesia, hecho con el que colaboró que varios papas desde Pío II (1458-1464) hasta Clemente VII (1523-1534) o bien fueron humanistas o bien sintieron una profunda simpatía hacia ellos. (7) De hecho, tanto papas como hombres de la Iglesia en general actuaron como mecenas que encargaron obras que glorificaban la antigüedad clásica y pagana. Por supuesto que hubo reacciones a ello, decididamente fuertes en algunos casos, como el del monje Savonarola, pero el espíritu de la época se veía impregnado de una lánguida sensualidad de la que posiblemente Alejandro VI, el segundo papa Borgia, sea el ejemplo más acabado. Sin embargo, la Reforma protestante, que será estudiada más adelante, dividió a la Iglesia y provocó un cimbronazo superior a los cismas anteriores, ya que este era absolutamente europeo. La reacción católica o Contrarreforma juzgó que, de alguna manera, ese relajamiento de la Iglesia y el espíritu crítico propiciado por los humanistas habían facilitado el triunfo de la herejía, que había sido combatida con éxito a sangre y fuego desde tiempos inmemoriales. Por supuesto que la apertura en todos los aspectos que significó el Renacimiento y el camino que nos condujo hacia él facilitaron las condiciones de posibilidad para que la Reforma triunfase allí donde tantos habían fracasado, pero también es verdad, como veremos, que gran parte del éxito reformista se debió a sus propias virtudes intrínsecas y a su interpretación epocal. El Concilio de Trento, que duró más de dos décadas

(1545-1563), le otorgó carácter institucional a la Contrarreforma, y con sus medidas tendientes a restaurar el orden católico en Europa principió el final del Renacimiento y los movimientos que lo habían impulsado. En términos artísticos, algunos años después nacería el barroco con su gusto desmedido por la prodigalidad en el ornato.

En definitiva, en el siglo que transcurre entre 1450 y 1571, el mundo, que en los últimos mil años se había acostumbrado a las lentas transformaciones de los paisajes políticos, económicos y sociales, cambiará radicalmente. La invención de la imprenta, la caída de Constantinopla, el descubrimiento de América, la expulsión del islam de Europa y la consolidación de los Estados nacionales, la Reforma protestante y su Contrarreforma, y finalmente, el triunfo de las huestes cristianas en Lepanto, que alejó el peligro de los fieles de Alá del continente, transformaron el mundo y la percepción que la humanidad tenía de él. La palabra férreamente controlada y escondida comenzó a diseminarse, y con ella, todo tipo de doctrinas; finalizó la prolongación del Imperio romano en Oriente, y con él, su posición de escudo de la cristiandad. El mundo, que desde siempre había sido llanamente mediterráneo, se convirtió en Atlántico y global; España, Francia, Inglaterra y otras realidades nacionales comenzaron a consolidarse como Estados, más allá de las familias que los gobernaban, la Iglesia católica perdió la supremacía europea que había ostentado durante más de mil años y reaccionó con dureza, y finalmente, la Europa cristiana logró derrotar las aspiraciones islámicas de controlar el Mediterráneo. Maquiavelo, Tomás Moro, Lutero, Calvino son hijos de ese siglo portentoso y quienes forjaron las primeras ideas políticas de la modernidad.

---

1. Michelet utilizó el término por primera vez en 1858; la obra de Burckhardt fue publicada en 1860.

2. Según Johnson (2005), la imprenta de tipos móviles fue el acontecimiento tecnológico más importante de este período. Según los datos consignados en su obra, antes de esta invención, las bibliotecas mejor provistas de Europa contaban a lo sumo con seiscientos ejemplares y el número total en el continente se estimaba en unos cien mil volúmenes. Cuarenta y cinco años después de la impresión del primer libro, *ca.* el año 1500, su cantidad en Europa podía estimarse en alrededor de nueve millones.

3. La primera construcción comenzó en 1452, durante el papado de Nicolás V, con Bernardo Rossellino como jefe de obra. Sus trabajos se dieron por terminados en 1667, encabezados por Bernini, quien además diseñó la plaza y la magnífica columnata.

4. Un ejemplo claro de hombre renacentista en el sentido que le damos aquí fue Cosme de Medici, a quien los florentinos denominaron *Pater Patriae*. No solo dedicó gran parte de su fortuna a la

adquisición y copiado de libros (aproximadamente 11.000 de ellos están alojados aún en la Biblioteca Laurenciana Medicea de la Basílica de San Lorenzo, en Florencia, que fuera construida por el propio Cosme), a la contratación de artistas y a la construcción de edificios, sino que fundó la Academia Platónica florentina, un círculo donde se reunían eruditos y artistas que comulgaban con los Médicis y cuyo ejemplo comenzó a ser imitado en muchas ciudades italianas, hasta constituir estos importantes cenáculos de discusión intelectual. De hecho, el mismo Cosme se transformó en un gran erudito versado en una gran cantidad de temas, quien solía además tener un trato muy llano y familiar con la pléyade de sabios con quienes se relacionaba (Müntz, 1947).

5. De hecho, personajes de la talla de Boccaccio encontraron en Monte Casino gran cantidad de manuscritos perdidos que se usaban para reescribirlos encima, o Poggio en el monasterio de Sankt Gallen, en Suiza, halló las *Instituciones* de Quintiliano. Este último, además, rescató textos de Lucrecio, Vitruvio, Plauto, Tertuliano, Petronio, Cicerón y otros grandes de la Antigüedad.

6. Un ejemplo de este tipo de contratos que ha llegado hasta nuestros días lo constituye el suscripto entre Nicola Pisano y la ciudad de Siena el 29 de septiembre de 1265 con respecto al encargo de la obra del púlpito de su catedral (Johnson, 2005).

7. Pocas cosas quizás grafiquen más lo aseverado que el pontificado del papa Julio II (1503-1513) quien, entre otros encargos, contrató a Miguel Ángel para pintar el techo de la Capilla Sixtina, en donde el esplendor del Renacimiento posiblemente haya llegado a su cenit; allí, además, la exaltación del cuerpo humano aparece como una señal indubitable del nuevo paradigma antropocéntrico.

Capítulo XXIII
Nicolás Maquiavelo

1. Maquiavelo y su época (1469-1527)

Nicolás Maquiavelo nació el 3 de mayo de 1469 en Florencia, seguramente la ciudad más icónica del Renacimiento italiano. Para entender el clima de su época podríamos decir que era diecisiete años menor que Leonardo o seis años mayor que César Borgia y Miguel Ángel. También que durante su vida los reyes católicos expulsaron a los últimos moros en España (1492) y así consolidaron su enorme poder, que Enrique VIII ascendió al trono en Inglaterra (1509) para luego romper con el papado y crear una Iglesia nacional o que Carlos V de Alemania unificó las coronas del Sacro Imperio Romano Germánico con la de España (1519) y así creó, desde América hasta las Filipinas, el Imperio donde jamás se ponía el sol. En tanto, en Italia el mapa político se encontraba compuesto por ciudades-Estados gobernadas, o bien por las familias más influyentes en forma directa, como la Florencia de los Médicis, o bien por una cantidad mayor de las familias más influyentes bajo algún encuadramiento institucional, como la Serenísima República de Venecia. A ello debían sumarse los Estados Pontificios, que desde Pipino el Breve pertenecían al papa, quien los gobernaba en forma secular.

Hijo de una familia de ingresos medios, heredera de antiguas rentas, recibió una buena educación, que le permitió leer los clásicos latinos en su propia lengua y ser un típico hombre de su época, amante de la belleza y el refinamiento en todas sus dimensiones. Es probable que su gusto por la lectura histórica clásica le haya permitido apreciar en la primera parte de su vida el manejo del poder que la familia Médicis practicaba con maestría singular en Florencia. Sin embargo, en 1494, tras la invasión de Carlos VIII de Francia a Italia y a raíz de una revuelta, termina la época medicea y se instaura una república de características teocráticas dominada por el fraile dominico Girolamo Savonarola, quien durante cuatro años, como un

presagio del protestantismo, no solo se enfrentó al papa Borgia, sino que encarnó una brutal persecución contra los ideales renacentistas y quienes los encarnaban. Así se asistió a verdaderas “orgías de pureza” en las que se quemaron y destruyeron irrecuperables obras maestras de los más grandes artistas de ese tiempo, además de reprimir con extremada dureza toda norma de conducta que quienes gobernaban no consideraban apropiada. Cuatro años duró este régimen de terror, hasta que, tras su excomunión, ordenada por Alejandro VI, Savonarola fue quemado en la hoguera en plena *Piazza della Signoria*.

Luego de esta experiencia anunciática del protestantismo, Florencia se transformó en una república en la cual Maquiavelo sirvió como secretario de la Segunda Cancillería, que se ocupaba de una mixtura de asuntos, entre ellos, todo lo concerniente a los asuntos internos y la guerra. Sin embargo, Maquiavelo –muy pronto también, y ante alguna indefinición entre sus funciones y las de la Primera Cancillería– comenzó a encargarse de misiones diplomáticas (Vivanti, 2013). Hay una tendencia a creer que este era un cargo menor dentro de la estructura de gobierno en la ciudad y aunque, si bien no se encontraba en la primera línea –ya sea por la citada indefinición funcional o por las características de su ocupante–, lo cierto es que Maquiavelo pudo intervenir u observar asuntos de gran importancia en la política europea e italiana, conocer el funcionamiento de cortes como la francesa, asistir a la elección de un papa (1) –con las intrigas y negociaciones que aún hoy envuelven dicho acontecimiento– o acompañar al obispo de Volterra a parlamentar con Cesar Borgia, hijo del entonces papa Alejandro VI. Al observar esta breve descripción de las actividades del secretario, puede deducirse que, por un lado, tuvo la oportunidad de ser un espectador notablemente ubicado en los acontecimientos políticos más importantes de su tiempo, pero, además, en muchos de ellos fue un protagonista destacado. En el caso de la negociación a la que acompañó al obispo de Volterra, Maquiavelo queda tan impresionado con la destreza política y la racionalidad, muchas veces cruel, de César Borgia, que será para él, de allí en adelante, una referencia ineludible a la hora de realizar evaluaciones políticas, tal como veremos en su obra *El príncipe*. Podemos inferir entonces la tensión existente entre el observador estudioso formado en la cultura clásica y el hombre de acción que habitaban en él. Esa tensión jamás lo abandonó y se encuentra latente en todas sus obras, aun en aquellas que no son estrictamente de índole política.

En 1510, Francia y el papado se enfrascaron en un duro conflicto que, con el tiempo, terminó favoreciendo a los partidarios de los Médicis ante el intento de neutralidad de la ciudad toscana, y es así que en 1512 esta familia vuelve al poder, y así se puso fin a la república a la que servía Maquiavelo. El antiguo secretario acabó en la cárcel, pero la mediación de algunos amigos logró sacarlo de tan innoble situación y, aunque parezca inverosímil, Maquiavelo intentó congraciarse con los Médicis y ofrecerles sus servicios a los nuevos gobernantes. De hecho, hay una anécdota nunca comprobada que señala que Maquiavelo, que culmina de escribir *El príncipe* en 1513, tras dedicárselo a Lorenzo de Médicis, concurre a entregárselo en persona esperando ser admitido de nuevo en alguna función de gobierno y quizá, con el tiempo, integrar su círculo más íntimo. Allí fue bien acogido por el gobernante, quien se habría limitado por toda retribución a obsequiarlo con vino. Según otra versión, tras agradecerle el libro, se quedó mirando con embeleso unos perros de caza que otro súbdito le había regalado.

Lo cierto es que, a partir de su caída en desgracia, Maquiavelo durante los años que le quedarían de vida, en el autoexilio de su propiedad, escribió sus obras más importantes, *El príncipe*, por la cual adquirió fama imperecedera, los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* y su *Historia de Florencia*, entre otras. Si bien es verdad que en algún momento fue requerido para algunos encargos en funciones de gobierno, el hombre que posiblemente mejor haya comprendido el funcionamiento de la política en su aspecto más profundo, puro y descarnado falleció en 1527 con una angustiosa sensación de fracaso sobre su conciencia.

Finalmente puede decirse que, así como William Shakespeare dividió en dos la historia de la literatura al crear al hombre psicológicamente complejo (Bloom, 2001), Maquiavelo produjo la ruptura más importante y radical en la historia del pensamiento político occidental, a partir de la introducción del realismo en el análisis político, y también como consecuencia de él, los modernos conceptos del príncipe político y el Estado y su razón de ser. Realismo, político-gobernante y Estado serán los ejes sobre los que analizaremos la obra de Maquiavelo.

2. Realismo político

De pocos autores, quizá más exactamente de ninguno, se ha hecho tanta polémica sobre sus intenciones y sus fines como sobre Nicolás Maquiavelo. De hecho, el adjetivo *maquiavélico* lleva intrínseca una carga emocional negativa asociada a malas artes o prácticas de la política inmorales cuyo andamiaje intelectual correspondería al pensador florentino.

Podemos afirmar que la gran divisoria de aguas que constituye la obra de Maquiavelo en el pensamiento político occidental se encuentra vinculada a una manera de pensar la actividad política tal cual es en la realidad, despojada de cualquier tipo de idealismo, sea este del carácter que fuese. Hasta ahora, nosotros hemos estudiado pensadores del “deber ser”: Platón, Aristóteles, Agustín o Tomás, que, a modo de ejemplo, vinculaban y en algunos casos subordinaban el ejercicio y la práctica de la política a la consecución del bien común, a su apego a la ley o a determinados preceptos y normativas religiosas, entre otras dimensiones. Maquiavelo, por primera vez en la historia, hablará del “ser”, es decir, expondrá el accionar político en toda su cruda materialidad, para mostrar aquello que es y no lo que debiera ser. Todo su análisis se halla liberado de cualquier dogmatismo. Maquiavelo propone una forma de pensar la política real para conseguir resultados en el mundo real que él ha podido observar como protagonista, además de sus amplios estudios sobre la antigüedad. En definitiva, el realismo político, que inaugurará una escuela de innumerables ramificaciones hasta nuestros días, fue la gran revolución maquiaveliana. En verdad, es difícil imaginar que Maquiavelo no supiese o entendiese que su pensamiento contrariaba toda la tradición precedente o, como lo define Da Silveira, “A ojos de sus lectores, era algo así como una declaración de guerra a la tradición clásica (...) estaba rechazando el supuesto de que los propósitos deseables y los medios moralmente correctos conduzcan siempre a buenos resultados. Y rechazar este supuesto implicaba admitir que las enseñanzas de los antiguos se habían vuelto insuficientes para el manejo de los asuntos políticos” (2000: 141-142).

Sin embargo, esa nueva forma de entender la política –diferente y opuesta a todo lo que hasta entonces se había pensado– obedecía a un modelo y poseía pretensiones científicas. Maquiavelo estudió el acto político en su forma más pura y aséptica, desvinculado de cualquier conexidad con otras disciplinas o dimensiones de la vida humana como el derecho, la moral o la religión. Aisló la política y, al hacerlo, estudió las leyes internas de su propia dinámica, sin ningún tipo de contaminación

interdisciplinar (Giner, 1994). Al pensador florentino le interesaba por sobre todo conocer las diversas maneras en que se conquista, se mantiene o se pierde el poder, al que considera el núcleo del acto político, y por ello investiga el real y crudo impacto de cada decisión en orden a estas vicisitudes, más allá de toda consideración ajena al mismo acto. De hecho, el criterio con que será juzgada cada acción política tendrá que ver con el éxito en la conservación o consecución del poder político; no hay ni puede haber otro patrón, ya que, como dijimos, el poder constituye la esencia fundamental de la política. Puede afirmarse entonces que en la concepción inicial maquiaveliana no puede hablarse de inmoralidad sino, en todo caso, de amoralidad, es decir, indiferencia al orden moral al tomar una decisión o una vía de acción política. Tampoco de herejía o ateísmo en sus consideraciones religiosas, ya que para esta nueva concepción, al contrario de todo lo estudiado hasta ahora, todas las dimensiones se subordinan al principal interés, que es el político. Maquiavelo trata a la política como una ciencia, y "La esencia de su enseñanza era la promoción de un arte de gobernar más científico" (Butterfield, 1965: 18). Por otra parte, y en cuanto a las pretensiones de cientificidad en la obra maquiavélica, podríamos decir que es verdad que está basada en un concienzudo estudio de la historia y una profunda observación de la conducta humana, aunque también es cierto que muchas veces los ejemplos históricos son "adaptados" a las necesidades del autor. (2) Por supuesto, nada de ello obsta a que podamos considerar a Maquiavelo y a la metodología de su obra como iniciadores de la tradición que nos llevaría a nuestra moderna ciencia política, habida cuenta del revolucionario enfoque con que el florentino estudió las complejidades inherentes a la política tal cual es en la realidad. La autonomía de la política como objeto de estudio, y de las leyes que componen su esencia y dinamismo, nace a partir de este momento y por ello este pensador parte en dos su historia; para la política existe un antes y un después de Nicolás Maquiavelo.

En cuanto al tópico de la naturaleza humana, cuestión sobre la que fundarán sus teorías todos los pensadores analizados en esta obra, Maquiavelo no tiene una visión optimista. Entiende que el hombre está dominado por su egoísmo en sustancia, y que tanto la maldad como la propensión al bien se encuentran repartidas en forma desigual entre los seres humanos, ya que los hay más virtuosos y otros más viciosos. También, que esta naturaleza que lo define no se altera con el paso de la historia, ni

empeora ni mejora, sino que permanece inmutable en su esencia. Por supuesto, al leer al florentino percibimos, sin ahondar demasiado, que este se ocupa más de los vicios que de las virtudes, y esto fundamentalmente porque Maquiavelo cree que toda institucionalización política se debe más a los primeros que a las segundas, habida cuenta de que la organización política actúa como contención de los vicios y permite desarrollar al hombre la vida en sociedad o dentro de los límites del Estado, concepto que, como veremos también, le debemos en su forma actual al autor de *El príncipe*. Así, en los *Discursos*: "quien organiza una república debe dar por sentado que todos los hombres son malos y pondrán en práctica sus malas artes siempre que tengan ocasión" (2016: 79).

De hecho, en Inglaterra, en el siglo siguiente Thomas Hobbes utilizará un argumento bastante parecido para justificar la existencia del Estado Absolutista.

3. *El príncipe* y los *Discursos*

Nuestro estudio sobre Maquiavelo se centrará, fundamentalmente, en el análisis de sus dos obras políticas más importantes; *El príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*.

Suele establecerse como un lugar común decir que mientras en los *Discursos* puede verse al pensador profundamente republicano, en *El príncipe* y simplemente para agradar a los Médicis, Maquiavelo exacerbó su adhesión a la forma de gobierno monárquica y a sus peores prácticas. Es decir, para simplificar la cuestión, la una sería la obra del republicanismo y del bien, y la otra, la de la tiranía y el mal. En efecto, hasta podría apuntalar esta teoría la clasificación bipartita realizada al comienzo de *El príncipe*: "Todas las formas de gobierno y todos los territorios en los que han sido dominados los hombres han ejercido su autoridad por medio de una república o un principado" (1983: 29).

Sin embargo, un análisis exhaustivo, tanto de ambos libros como de los tiempos y circunstancias en que fueron escritos, nos permitirá arribar a una conclusión bien diferente. La composición de las obras es razonablemente contemporánea, aunque por las características propias de cada una, acarrearon esfuerzos y tiempos disímiles. En noviembre de 1512,

Maquiavelo fue cesanteado de su cargo de secretario, además, se le vedó el ingreso al *Palazzo della signoria,* y luego, en febrero de 1513, pasó alrededor de un mes en la cárcel acusado de participar en una conspiración contra los Médicis. Rescatado de tanta humillación por amistades influyentes, fue confinado a un exilio en su tierra, en *Sant'andrea in Percussina,* un pueblo próximo a Florencia. Allí compuso durante muchos años gran parte de su obra.

Maquiavelo es conocido universalmente por el opúsculo *El príncipe,* donde efectivamente se trata acerca del poder en las monarquías o gobiernos similares. Es necesario destacar, aunque ya haya sido dicho, que esta obra llevaba implícita y casi explícitamente entre sus propósitos congraciarse con Lorenzo de Medicis, un claro gobernante absoluto de la Italia de su época. Por otra parte, no menor es aclarar que ese tipo de gobernante al que Maquiavelo llama "príncipe" encontraba amplias correlaciones en el mundo en que le tocó vivir. Por un lado, en Europa comenzaban a surgir los Estados nacionales con monarcas fuertes del estilo de Fernando de Aragón o Enrique VIII en Inglaterra, el primero de los cuales era profundamente admirado por Nicolás. Y, aunque es verdad que en Italia, su patria, la reunificación tardaría siglos todavía, lo cierto es que los gobiernos de índole republicana que habían logrado instalarse en muchas ciudades terminaron fracasando en la mayoría de ellas a raíz de las continuas revueltas propias de la inestabilidad política e institucional de la Italia del *quattrocento*. Esa inestabilidad condujo a un tipo de gobernante de características fuertemente autocráticas, apoyado en una familia poderosa y en los lazos de parentesco y afinidades generados por ella. De hecho, Maquiavelo vivió en carne propia el derrumbe de la república a la que tan fielmente había servido. Es decir, y más allá de la intención que pueda haber tenido su autor en cuanto a mejorar su precaria situación personal, *El príncipe* refleja el tipo de gobernante existente en la época y en el lugar en que Maquiavelo observaba la política y escribía sobre ella. Por otro lado, y si bien esta obra se realizó con premura, la sustancia y los principios allí esbozados –como la amoralidad de la que ya hemos hablado y otros tópicos– también aparecen en los *Discursos,* aunque vistos desde otro ángulo y analizados desde otra dimensión.

La diferencia fundamental, a nuestro entender, entre *El príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* radica en que es esta última obra aquella en donde Maquiavelo expone en forma más extensa,

compleja y profunda su pensamiento político. Es cierto que allí se trata acerca de la creación, organización, expansión y virtudes de la república romana, pero Maquiavelo ha estudiado a los "antiguos" para contraponerlos con los modernos, no en relación con las bondades y defectos de los regímenes políticos, la posibilidad de mixturarlos y aun los ciclos que determinan el opuesto evolución y declinación de estos, cuestiones que ya habían sido estudiadas suficientemente antes que él por autores como Polibio, cuya influencia se advierte notablemente y sobre las cuales Maquiavelo, cuyo objetivo es la realidad de su época y no una discusión filosófica sobre el pasado, nada aporta. (3) Aquello sobre lo que verdaderamente tratan los *Discursos* con una profundidad conceptual superior a sus otras obras políticas es todo lo atinente a la consecución y pérdida del poder en relación con el auge y caída de los Estados dentro del nuevo marco teórico del realismo. Si quienes leen *El Príncipe* pueden colegir, y con razón, que Maquiavelo es partidario de la monarquía más férrea, al leer los *Discursos* podrían arribar a la conclusión contraria, y ello básicamente porque ambos regímenes políticos o los que puedan considerarse intermedios no constituyen el eje central del análisis maquiavélico.

> El punto nodal en ambas obras, con las diferencias ya comentadas, es la concepción y el uso del poder que lleva adelante el gobernante. No importa si se trata de un cónsul electo por sus pares o de un tirano sanguinario, sino las acciones que despliega en relación con la conquista, mantención y pérdida del poder. Estas obras, entonces, más que contradictorias u opuestas, son complementarias, ya que alumbran una nueva forma de dimensionar la actividad política y a quien así la practica lo convierte, más allá de la figura del príncipe, en el político moderno que aspira a gobernar, que gobierna o que gobernó.

4. *El príncipe*

El realismo es el marco conceptual, el continente dentro del cual Maquiavelo introducirá en el mundo de las ideas políticas dos conceptos que, a partir de sus obras, comenzarían un desarrollo evolutivo tal que hoy

sería imposible pensar en esa esfera sin ellos; por un lado, el político moderno y, por el otro, la noción de Estado como un ente con características propias, aunque con contornos todavía indefinidos en la obra del florentino.

Si el acto político responde a su propia lógica y solo a ella en términos de acciones y consecuencias y el Estado se irá tornando cada vez más autónomo y seglar, de lo que nos habla Maquiavelo finalmente es de un nuevo gobernante para una concepción diferente de organización político-institucional. Un siglo más tarde, Thomas Hobbes insufló un tiempo más de vida a las monarquías absolutas, pero para hacerlo tuvo que quitar a Dios del medio y recurrir a la teoría del contrato o pacto entre los hombres, que creaban así un Estado. Medio siglo más tarde, John Locke, apoyándose intelectualmente en Hobbes y en su lógica contractual, justificó la monarquía parlamentaria, y así dio inicio al derrotero del liberalismo político. Nada de ello hubiese sido posible sin que Maquiavelo construyese la figura del político gobernante de la modernidad, que toma decisiones estrictamente basadas en un análisis político racional, en el cual sopesa las demás dimensiones de la vida humana en lo externo, pero sin sentirse interiormente constreñido por ellas. Correlativamente, ese nuevo político intentará obtener o conservar un Estado que tiene dinámica y lógicas propias, más allá de las relaciones que pueda mantener con entes tales como la Iglesia u otros Estados.

Más allá de lo explicado hasta ahora, bástenos decir que Maquiavelo no inventa de la nada o siquiera de sus vastas lecturas este modelo de político, sino que lo desarrolla a partir de la aparición, en el siglo en que nace, de una nueva clase de príncipes que llegan al poder y se mantienen por sus propias cualidades y virtudes. De hecho, si bien, como tendremos oportunidad de observar más adelante, Maquiavelo hablará de los principados hereditarios y de las ventajas que ello acarrea para quien gobierne, dejará muy clara su aversión hacia quienes heredan el gobierno, así en los *Discursos*:

> Pero cuando las monarquías dejaron de ser electivas y se volvieron hereditarias, los sucesores dejaron de estar a la altura de sus antepasados y, olvidando las acciones virtuosas, decidieron que lo único que tenían que hacer los príncipes era superar a los demás en suntuosidad, lascivia y cualquier otra licencia (2016: 75).

Por otra parte, este nuevo político en el gobierno será juzgado por sus resultados, aunque mientras tanto transite un delicado un delicado dilema moral. Según Da Silveira, al gobernante siempre se le exige eficacia en un complejo mundo de naturalezas humanas corruptas, y ello hace que muchas veces deba tomar o ejecutar decisiones reñidas con el orden moral; por ello, el dilema consiste en que “mientras el comportamiento del ciudadano privado solo debe ser juzgado en función de criterios morales, al gobernante no solo lo juzgará la moral sino también la historia. En consecuencia, el dirigente político debe estar dispuesto a violar la ley moral para asegurar mejores resultados, pero debe saber que también será juzgado desde el punto de vista de los principios morales que eventualmente haya violado” (2000: 144).

El político maquiaveliano se encuentra solo frente al ejercicio de una nueva y vasta forma de entender la política y las relaciones de poder. Son sus virtudes o sus defectos la diferencia entre el éxito y el fracaso de una forma de gobernar diferente a las antiguas concepciones. Este príncipe, amoral, calculador y realista, debe afrontar los avatares de su destino navegando entre dos conceptos que, por un lado, lo condicionan, pero, por el otro, le permiten encauzar sus acciones: la fortuna y la *virtú* en permanente dicotomía.

Maquiavelo no define a la *virtú* en ninguna parte de su obra, aunque, por supuesto, no hace referencia a las cualidades cristianas de este concepto. Podríamos decir que con ella hace referencia a una característica o cualidad del político nato, mezcla de un sagaz instinto presciente y una permanente tensión ante los conflictos propios en que el poder se desarrolla. Coexisten en la *virtú*, entonces, un elemento racional, consistente en analizar constantemente el contexto político mientras evalúa formas de intervenirlo, y un elemento irracional, dado por una lúcida intuición que le permite aprovechar las oportunidades que da ese mismo contexto.

En cuanto a la fortuna, es aquello que de alguna manera condiciona a la *virtú*. Relacionada con el azar, es el evento inesperado que el político no puede racionalmente prever y por ello mismo conjuga con la *virtú* en términos de su aptitud para lidiar con los avatares de lo imprevisto o, dicho de otro modo, ¿puede el príncipe defenderse o aminorar los efectos de la fortuna mediante la *virtú*? Por supuesto que el resultado de la interacción entre ambas es inversamente proporcional: mientras más virtuoso el político y menos grande el golpe de la fortuna. más fácil será sobrellevar sus efectos

o vencerlos, y al contrario. Así leemos en *El príncipe*: “Sucede lo mismo en cuanto a la fortuna, la cual demuestra su dominio cuando no encuentra una virtud que se le resista” (1983: 144).

Más no por lo antes dicho debemos creer que la fortuna es siempre maligna con el príncipe; también puede, en un giro repentino, hacerle alcanzar sus objetivos. De hecho, la fortuna constituye una de las formas en las que el político puede llegar al poder o preservarlo; la historia nos muestra gran cantidad de ejemplos en ese sentido. Por supuesto que aquí la fortuna no es el mero azar; en este caso, es un golpe de suerte que le llega a aquel que la está buscando; es decir no es la suerte de aquel que halle un tesoro a la vera de un camino, sino la de aquel que transitaba por ese camino esperando hallar, quizá, un tesoro. Sin embargo: “el príncipe que se apoya por entero en la fortuna cae según que ella varía” (Maquiavelo, 1983: 145).

Vale decir entonces que la fortuna por sí misma no alcanza ni dura eternamente. De hecho, es menester que, frente a la buena o la mala fortuna, el político sepa leer los tiempos, los contextos y sus variaciones, ya que aquello que una vez lo benefició en determinadas circunstancias podría perjudicarlo al variar estas. Y aquí nuevamente vemos cómo la fortuna sigue entrelazada a la *virtú*, ya que es esta última la que permite hacer una interpretación cabal de los signos de los tiempos; quien sepa leerlos correctamente dejará menos margen a las vueltas azarosas del destino. Tan importante es comprender que estos dos conceptos constituyen distintas caras de la moneda del poder que Maquiavelo, en el capítulo IX de *El príncipe* (1983), cuando habla de los principados civiles, dice que a ellos se accede por una especie de *astuzia fortunata*, o “acertada astucia”.

Dentro del marco de estas dimensiones, la *virtú* y la fortuna, a las que podríamos agregar los *umori diversi*, (4) es decir, algo relativamente similar a lo que hoy denominamos clases sociales, el príncipe deberá desarrollar su obra tendiente a la consecución y posterior mantenimiento del poder. Por eso, cuando se habla de los consejos que Maquiavelo da al príncipe, hay que entenderlos siempre sujetos a su juego y relación con estos conceptos. Ellos, los consejos, casi nunca deben entenderse como algo preceptivo e inmodificable; por el contrario, y según el mérito y la oportunidad, a veces será conveniente usar la fuerza, otras la astucia y en otros casos, una mezcla de ambas. En ocasiones, al político le convendrá respetar su palabra, aunque no debe hacerlo cuando esa fidelidad redunde en su perjuicio o

cuando las razones por las cuales se obligó ya no existen. Se debe evitar ser despreciado y odiado; incluso, cuando se deba elegir entre ser temido o amado, se deberá procurar ser temido, ya que el amor depende siempre de los demás, en tanto que el miedo puede engendrarlo el príncipe por sí mismo, aunque Maquiavelo jamás dice que un príncipe no deba intentar ganar el amor de su gente. Otro tanto sucede con la liberalidad y la avaricia: analiza hasta dónde podemos llevar cada una de ellas y cuándo conviene trocar la una por la otra; o la crueldad, pues con ella es posible reparar males, establecer la paz y conducir a la futura clemencia. Lo mismo sucede cuando esos consejos suelen ser más amplios, como hacer el bien de a poco y el mal todo junto y de tal manera que no pueda temerse su venganza; en este caso, establece un principio general, ya que un político avezado deberá calibrar, por ejemplo, cuánta cantidad de mal pueden soportar sus súbditos antes de rebelarse. Finalmente, sí es verdad que el pensador florentino considera que el príncipe, bajo ninguna circunstancia, debe acometer determinados actos, como entrometerse con el patrimonio y la mujer de sus gobernados.

Todas las dimensiones, elementos y formas de acción que hemos visto configuran al político de la modernidad en la persona del príncipe pueden verse desarrolladas en la obra a partir de la adquisición o gobierno de los distintos tipos de principados que Maquiavelo describe a partir de su vasta experiencia política. En una carta a su amigo Vettori, Nicolás le manifiesta que se había propuesto investigar acerca de la esencia de los principados, sus distintas clases y las formas en que se adquieren, se mantienen y se pierden (Chevallier, 1979). Curiosamente, el autor comienza *El príncipe* a partir de ellos y luego construirá la imagen de quien debe gobernarlos, aunque cada una de sus líneas presagia al ideal de político maquiaveliano en todas sus capacidades.

Los principados pueden ser hereditarios, nuevos o mixtos. En el caso de los hereditarios, Maquiavelo considera que la tarea allí es relativamente fácil, ya que todo es cuestión de no pretender innovar mucho en lo que hicieron sus antepasados e ir contemporizando con los sucesos que se desarrollen. En resumen, para gobernar un principado hereditario se requiere una capacidad media, salvo que se produzca una oposición extraordinaria que se lo arrebate, aunque aun así, es tan fuerte la ligazón con la sangre del príncipe, que a este le será sencillo recuperarlo. (5)

En cuanto a los principados nuevos, o son enteramente nuevos o son mixtos. En este segundo caso, un Estado hereditario adquiere, por la forma que sea, un nuevo Estado al que anexa, como lo fue el reino de Nápoles a España. Maquiavelo no discurre prácticamente sobre los primeros, sino más bien sobre los Estados mixtos y, de hecho, a lo largo de sus páginas desarrolla una compleja y casi completa teoría acerca de la anexión de un Estado por otro, ya que los contextos, las circunstancias, formas de gobierno, leyes, religión, idiosincrasia y muchas otras características del nuevo Estado necesariamente condicionan, no solo su adquisición, sino cómo se debe gobernar para mantenerlo.

La teoría general del florentino es que los Estados no hereditarios pueden adquirirse, o bien por la *virtú* –y a esto Maquiavelo lo llama por las propias armas– o bien por fortuna, es decir, por las armas de otro. Por supuesto, es más difícil conquistar con las armas propias, pero una vez consumada la conquista, es más fácil mantenerse en el poder. Ahora bien, aquellos que llegan por las armas de otros, por el contrario, llegan con mucha facilidad, pero luego les será tremendamente dificultoso mantenerse, pues siempre dependerá de la voluntad de los demás, salvo que una vez en el poder el príncipe se muestre en exceso virtuoso.

Restan todavía dos formas de ascender al principado, una es por medio de maldades o perfidia, y la otra, con el consenso de los ciudadanos. En cuanto a la perfidia, es bien interesante que Maquiavelo aquí exponga su teoría de las crueldades bien o mal practicadas, casi como una teoría moral de la maldad. Las maldades bien practicadas, como ya se ha dicho, son aquellas que permiten al político afianzarse en el poder, sean de la magnitud que sean, y preferentemente todas juntas para nunca más tener que realizarse en esa proporción y así permitirle asentar sus reales en el principado. Por el contrario, aquel príncipe que continuamente practica la crueldad genera en los ciudadanos temor y angustia permanente, razón por la cual siempre deberá estar en guardia, atento a los actos desesperados de aquellos a quienes gobierna. Maquiavelo desdeña a estos últimos príncipes; para él, pertenecen a la categoría de delincuentes, ya que no existe ninguna virtud en asesinar a sus súbditos, traicionar a sus amigos, carecer de toda humanidad y de todo tipo de principios; este tipo de conducta y de medios pueden, según el florentino, otorgar el imperio, pero no la gloria.

En cuanto al principado civil, aquel que se obtiene con el consenso de sus conciudadanos, ya hemos explicado que se obtiene con una mezcla de

fortuna y *virtù* o *astuzia fortunata.* En este caso, el príncipe puede ascender con el favor de los principales o notables o por el favor del pueblo; en el caso del pueblo, este no desea ser oprimido o dominado, en cambio, los grandes quieren oprimir y dominar al pueblo. Maquiavelo colige que es mejor llegar aupado por el pueblo, pues este elige al príncipe para resistir a los notables y, aunque al principio puede encontrarse solo, el pueblo siempre estará dispuesto a obedecerlo en tanto y en cuanto no se sienta oprimido, lo cual es fácil de satisfacer. Por el contrario, cuando se llega con el favor de los poderosos, el príncipe se encuentra rodeado por aquellos que se tienen como mínimo por sus iguales, y por ello siempre le costará mandarlos y que le obedezcan. En este último caso, el príncipe solo podrá tener éxito si gana la simpatía del pueblo, lo cual atemorizará a los notables. En definitiva, para Maquiavelo, en los principados civiles, siempre deberá granjearse el príncipe el favor del pueblo, que simplemente pide no ser oprimido.

Con respecto a los principados eclesiásticos, todas las dificultades se encuentran antes de su adquisición, y ello puede lograrse por fortuna o por *virtù*, pero una vez establecido, el príncipe se sostendrá en él por medio de las antiguas instituciones religiosas, tal es su fuerza.

En cuanto a la forma de gobernarse que estos principados tenían antes de ser conquistados, ellos podían ser despóticos, aristocráticos o repúblicas. En aquellos de naturaleza despótica, todos los servidores lo son por gracia del príncipe y los súbditos esclavos que, al no conocer la libertad, tienden a estrecharse en torno al príncipe y defenderlo, pero una vez conquistados son fáciles de mantener, pues quienes allí viven están acostumbrados a obedecer y no a elegir a quién los gobierne; solo bastará con extinguir a toda la familia del anterior gobernante. Maquiavelo, en este caso, pone como ejemplo el reino del Turco. (6)

Con respecto a los principados aristocráticos, allí el gobernante se encuentra rodeado de señores de antiguas familias que, si bien otorgan primacía al príncipe, se sienten sus pares, tal el reino de Francia. Según Maquiavelo, estos principados se conquistan con más facilidad, pues siempre hay alguno de estos señores descontentos dispuestos a ayudar al invasor; sin embargo, son muy difíciles de mantener por la misma causa por la que se adquirió. Aquí no basta con exterminar a la familia del antiguo príncipe, habida cuenta de que cada uno de estos señores o barones siente, debido a su prosapia, que está en condiciones de acceder al trono.

Finalmente, en aquellos Estados que antes de ser adquiridos fueron repúblicas, es decir, donde sus ciudadanos vivían en libertad regidos por sus propias leyes, solamente pueden ser conservados, o bien arruinándolos, o bien trasladándose personalmente a ellos para gobernarlos, o bien dejar que sus ciudadanos sigan viviendo como antes pagando un tributo anual bajo estrecha vigilancia. Sin embargo, según el pensador florentino, como en las repúblicas existe mayor valentía y deseo de venganza y no se pierde la memoria de la libertad conculcada, si un príncipe desea conservarlas debe, o bien destruirlas, o habitar dentro de ellas.

5. El Estado y su razón

En el primer párrafo de *El príncipe,* Maquiavelo introduce rápidamente el término Estado. Es verdad que el Estado de Maquiavelo en ese momento aún no tenía las características que le asignamos hoy, pero, a pesar de ello, podemos aseverar que constituyó, con el correr del tiempo e innumerables vicisitudes, el germen del Estado moderno. Por supuesto que, en términos de nuestra época, sus límites –tal como son esbozados allí– nos aparecen difusos y poco precisos, aunque será la primera vez en la historia que el Estado se nos presente como un ente separado de la sociedad que lo compone, con vida propia y una incipiente estructura burocrática, aunque este último término, en este caso, lo utilicemos anacrónicamente.

Es importante comprender hasta qué punto es significativo que el florentino entienda que el Estado es una entidad diferente de los individuos que lo habitan y, de hecho, concebido como una comunidad política superior al hombre. Es dable pensar que Maquiavelo, todavía, producto de su época, identifica muchas veces al Estado con la persona del príncipe, pero también es verdad que su concepción estatal es absolutamente nueva y diferente de todo cuanto hayamos estudiado hasta ahora. Como simples ejemplos de ello podemos traer a colación el concepto de polis en la antigua Grecia y recordar que, para el griego, su ciudad era un todo y representaba cada una de las dimensiones de su vida; o la Edad Media, cuando cualquier construcción de un aparato político estatal se enmarcaba dentro del fuerte marco de referencia de una comunidad cristiana universal o ciudad de Dios.

En el Estado de Maquiavelo nada hay superior a él: religión y derecho le están subordinados, así como cada variable humana; de hecho, las personas podemos ser juzgadas por los jueces ante el incumplimiento de nuestras obligaciones, no así el Estado, pues no hay nada superior a él.

Es fundamental elaborar la comprensión acerca de la inmensa importancia que implicó para el devenir de la política un concepto que Maquiavelo nunca nombró aunque fue su creador intelectual: la razón de Estado. (7) Al tener vida propia, el Estado persigue sus propios intereses para subvenir a sus necesidades, por lo tanto, toma sus decisiones teniendo en cuenta solamente esos intereses y necesidades. De hecho, aquello que los franceses denominaron *raison d Êtat* implica que todo puede hacerse para que el Estado cumpla sus cometidos, y mucho más si se encuentra en peligro, ya que allí cualquier medida será justificada, sin excepción alguna. Así en los *Discursos*:

> ... pues no se ha de guardar ninguna consideración a lo justo o lo injusto, piadoso o cruel, laudable o vergonzoso en las deliberaciones en las que está en juego la salvación de la patria. Se ha de discurrir por el camino que salve su vida y conserve su libertad sin respetar nada (2016: 412).

Es decir que, ante la integridad y bienestar del Estado, toda otra consideración cede, y justifica solamente por ello cualesquiera medios a ser utilizados. Según Kissinger, que analiza la razón de Estado ya más consolidada a nivel doctrinal, “el interés nacional suplantó el concepto medieval de moral universal” (1995: 53). Un clásico ejemplo de esta doctrina podría darse cuando un Estado necesita una salida al mar con la que no cuenta; en principio, seguramente, intentará negociar con algún Estado vecino una servidumbre de paso, la compra o locación de determinados terrenos o cualquier otra variante pacífica. Al no conseguirla, y siempre evaluando que esa salida al mar es vital para su interés nacional, iniciará un conflicto con su vecino que no estará basado en ninguna premisa moral o autodefensa, sino en su simple necesidad o *necessitá*. Siguiendo con este ejemplo, el Estado realizará en principio una conscripción voluntaria para formar su ejército, si no se presentasen suficientes hombres, la hará obligatoria y/o comprará tropas mercenarias.

El concepto de razón de Estado tendría, a partir de Maquiavelo, un desarrollo sumamente prolífico y complejo hasta nuestros días; podríamos

también citar muchos ejemplos de Estados y políticos que lo han utilizado con mayor o menor habilidad y justificaciones. Posiblemente uno de los más notables políticos en utilizar esta doctrina ligada al interés nacional fue Jean Armand Du Plessis, quien fuese cardenal de Richelieu y primer ministro de Francia entre 1624 y la fecha de su muerte, en 1642. Bajo Richelieu, "la *raison de'état* reemplazó al concepto medieval de valores universales como principio rector de la política francesa" (Kissinger, 1995: 54). En la Europa de comienzos del siglo XVII, los Habsburgos habían logrado imponer su autoridad en el Sacro Imperio, que dominaba los actuales (8) territorios de Alemania, Austria, Hungría, Eslovaquia, República Checa, el norte de Italia, el este de Francia, Bélgica y Holanda; además, gobernaban España y consecuentemente la América española y las Filipinas que pertenecieron al Virreinato de la Nueva España con sede en México hasta 1821, con todo su potencial en riquezas varias y metales preciosos; su poder era enorme, solo ensombrecido por los príncipes que habían adherido a la Reforma protestante, que constituían un problema cada vez más grave al católico emperador que intentaba combatirlos aupado en la Contrarreforma. En el suelo continental, Francia observaba la situación con una mezcla de recelo y preocupación, y lo mismo hacía Gran Bretaña allende el Canal de La Mancha, en la periferia europea. En 1618, y como consecuencia de las diferencias religiosas existentes, en el Sacro Imperio estalló un conflicto conocido como la guerra de los Treinta Años que, según la historiadora española Borreguero Beltrán, fue uno de los más duros, crueles y extensos que hayan asolado al viejo continente –tanto en el tiempo como en su alcance internacional– y lo llevaron al borde del abismo (2018). Ese concepto medieval de valores universales del que hablamos hubiese implicado, casi como un acto de fe que, en caso de intervenir, la Francia católica lo hubiera hecho hiciese apoyando al emperador contra los rebeldes protestantes. Poco importó al cardenal ese tipo de consideraciones; el hábil político que era comprendía que no solo su país se encontraba rodeado por todos los puntos cardinales por los Habsburgos, sino y primordialmente que una Alemania grande era incompatible con una Francia grande, y que el principal interés nacional francés debía centrarse en debilitar al Sacro Imperio y la familia gobernante en él. Dicho en otras palabras, entre su fe y el interés nacional de Francia, en Richelieu primó la razón de Estado, y apoyó decididamente a los príncipes protestantes y a todos los enemigos externos del Sacro Imperio Romano Germánico que intervinieron en el

conflicto. (9) Más subrepticiamente al principio y ya desde 1635 en el campo de batalla al lado de los protestantes, la religión y la moral se subordinaron a las necesidades políticas, y ese fue el principio rector y guía de las acciones francesas. Richelieu falleció en 1642 y no pudo apreciar el final de su obra. En 1648, el conflicto finalizó con la paz de Westfalia y el Sacro Imperio quedó dividido entre más de trescientos minúsculos Estados, lo cual aseguró el predominio francés por casi un siglo y medio. Podríamos enumerar muchos otros casos, algunos incluso muy cercanos a nuestro tiempo, sin embargo, creemos que el ejemplo del cardenal Richelieu ilustra acabadamente aquello que Maquiavelo esbozó y que luego se institucionalizaría como razón de Estado.

6. El patriotismo en Maquiavelo

Ya hemos estudiado los aportes que consideramos centrales y revolucionarios de Maquiavelo en la historia de las ideas políticas: el realismo, la concepción de político moderno y el primer esbozo del Estado como lo conocemos hoy. Sin embargo, y posiblemente por el sesgo negativo que su mero nombre ha adquirido a lo largo de la historia, generalmente se pasa por alto un aspecto muy importante en su pensamiento, como lo es su patriotismo y su anhelo de ver a Italia unida.

El último capítulo de *El príncipe* se titula “Exhortación para apoderarse de Italia y liberarla de los bárbaros”. En la época de Maquiavelo, la península italiana, como ya la hemos descripto, constituía el campo de batalla donde dirimían sus ambiciones tanto Francia como España, y sus distintas ciudades-Estados trataban de sobrevivir, ora aliándose con unos, ora con otros, y utilizando todos los medios a su alcance para mantener su independencia o, aunque sea, una apariencia de ella. La realidad es que Italia tendría un Estado unificado recién en 1861.

Cuando el florentino piensa en un Estado de estas características, que agrupe a los italianos, más allá de los límites que pensara para este, está pensando en otra noción surgida de la modernidad, cual es el Estado nacional; aquello que ya habían logrado los reyes católicos en España a partir de la consolidación de su poder luego de la toma de Granada, (10) o los Tudor en Inglaterra finalizada la guerra de las Dos Rosas. (11)

Incluso esta cuestión puede llevarnos a plantear el tema moral en Maquiavelo. Aquí se nos rebela como un patriota y, de hecho, muestra algunos límites, como son su aversión a las tropas mercenarias y a la nobleza. A las primeras porque su única fidelidad es el dinero y eventualmente, y a raíz de este, pueden cambiar de bando a voluntad; y a la segunda porque no solo no debe su posición a la *virtú*, sino al hecho biológico del nacimiento, y además constituyen un sistema internacional en el cual la lealtad a una familia o eventuales matrimonios pueden desfigurar la idea de patria o Estado nacional. De hecho, en este último capítulo, Maquiavelo establece la vara del futuro liberador y unificador italiano en las figuras virtuosas de Moisés, Ciro o Teseo.

---

1. Maquiavelo asistió en 1503 a la elección como papa del cardenal della Rovere con el nombre de Julio II.

2. Dice al respecto el catedrático Manuel M. de Artaza Montero en el estudio preliminar de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* aquí citada: “Finalmente, en correspondencia con su propósito aleccionador y apologético, Maquiavelo no se preocupa demasiado por la fidelidad de los hechos o por la precisión de las citas, incluidas las del propio Livio, ni tampoco cuestiona en ningún momento la historicidad de los sucesos narrados por el historiador romano ni por los otros autores clásicos que utiliza. Su objetivo es apoyar tesis políticas fruto de la comparación de su experiencia personal con las enseñanzas del pasado y si hay que alterar algún dato lo hace” (2016: 39).

3. Un ejemplo de ello puede observarse en el segundo capítulo del primer libro de los *Discursos,* que lleva por título *De las clases de repúblicas y a cuál pertenecía la República romana*. Allí, incluso, más que inspiración o influencia podría decirse, siguiendo a Bobbio (2007), que existe una traducción casi literal del libro VI de las *Historias de Polibio*.

4. Veremos que cuando Maquiavelo trata efectivamente de cada clase de principado, siempre está atento a si en unos conviene ganarse a los nobles, al pueblo llano, o a cualquier otra clase de personas. Su atención se centra no solo en el número, sino también en su posición relativa de poder de acuerdo con el contexto y las características del principado.

5. Es indudable que, habiendo escrito Maquiavelo esta obra para congraciarse con los Médicis, Maquiavelo pasase a considerar a Florencia un principado hereditario, y de allí la ligazón de la familia medicea a través de la sangre con el principado. Por supuesto, a tenor de dos grandes contradicciones: la primera, que él mismo había sido, durante más de una década, funcionario de la República Florentina, que abominaba de los Médicis; la segunda, que Maquiavelo aborrecía en materia política todo lo hereditario casi tanto como en materia militar aborrecía a los mercenarios.

6. Forma vulgar de designar al Imperio turco otomano.

7. Maquiavelo hablaba del *arte dello Stato* aunque, como veremos, definió perfectamente el fenómeno de la razón de Estado. Recién en 1589 Giovanni Botero escribirá *Della ragion di Stato,* donde le da al concepto sustancia y corpus doctrinario.

8. En algunos casos puede haber leves diferencias.

9. A modo de ejemplo, subsidió al rey protestante de Suecia Gustavo Adolfo e incluso realizó alianzas con el Imperio otomano.

10. El 2 de enero de 1492 Boabdil, el último sultán nazarí, entregó Granada a los reyes católicos, lo que marcó el fin de la reconquista cristiana de la península ibérica y la marcha de los musulmanes que habían ingresado a ella en el siglo VIII.

11. La Guerra de las dos Rosas fue un conflicto que enfrentó entre 1455 y 1487 a las casas de Lancaster y la casa de York y sus aliados. Como resultante de un conflicto extenso y cruel emergió la casa de los Tudor, una rama colateral de los Lancaster. Enrique VII y luego su hijo, Enrique VIII pudieron, frente a la casi extinción de la antigua nobleza, instaurar una monarquía fuerte y centralizada.

Capítulo XXIV
Tomás Moro y Utopía

1. Tomás Moro y su época (1478-1535)

Tomàs Moro nació durante el desarrollo de la contienda dinástica entre las casas de Lancaster y York conocida como la guerra de las dos rosas por los emblemas de ambas casas; la rosa blanca de York y la rosa roja de Lancaster. Este conflicto cruel y descarnado por la sucesión al trono, que se extendió entre 1455 y 1487, finalizó con prácticamente el aniquilamiento de la antigua nobleza heredera de los *plantagenet* (1) y gracias a ello la consolidación de una monarquía fuerte y centralizada en la persona de Enrique VII Tudor, una rama colateral de los Lancaster. Esa fortaleza inicial se consolidó y amplió enérgicamente cuando en 1509 su hijo asumió la corona con el nombre de Enrique VIII.

Tomàs era el primer hijo varón del juez John More quien a su vez también era hijo de un jurista por lo cual pareció casi natural que él mismo siguiera esa senda; primero estudió humanidades en Oxford y luego leyes en el New Inn en Londres. Más allá de ejercer el derecho, en 1504 es elegido parlamentario y en un fuerte discurso se opuso a la política impositiva de Enrique VII lo cuál le acarrearía hasta la muerte del monarca su enconado enojo. En cuanto a su carrera política Moro continuó en el parlamento, fue elegido *speaker*, miembro del consejo real, ingresó en la nobleza y muchos años más tarde, en 1529, logró ocupar el más alto cargo del estado al ser designado Lord Canciller de Inglaterra.

Personalmente, Tomás Moro sostenía una elevada vara moral, era religioso y aunque podemos inscribirlo en la modernidad debido a muchas de sus ideas, arrastraba también fuertes reminiscencias medievales, al igual que su gran amigo Erasmo. Suhamy en su biografía de Enrique VIII lo considera “el representante más prestigioso del humanismo cristiano de Inglaterra”. En realidad, podemos decir que no escapó a las lógicas contradicciones de alguien que vive cabalgando en un cambio de época; al

dogma indiscutible de su amada religión católica le opuso haber conseguido una amplia libertad de expresión en el parlamento, por lo menos en términos de su tiempo.

Sin embargo, lejos de pensar que acabada la guerra de las dos rosas Inglaterra viviría una era de pacífica estabilidad bajo Enrique VIII, su consolidación como estado nacional estuvo marcada por fuertes conflictos y turbulencias; el siglo XVI no traería la calma deseada en el final de la centuria anterior. Enrique VIII había tomado por esposa a Catalina de Aragón, hija de los reyes católicos de España y tía del emperador Carlos V, el más poderoso monarca de la época. De esa unión nació María (2) aunque el rey vivía pendiente de la llegada de un hijo varón que se transformase en su sucesor, frustrándose a cada año que pasaba. Allí aparece entonces el episodio de Ana Bolena, una joven noble que habría entusiasmado al monarca y para casarse con la cual solicitó la anulación de su casamiento con Catalina. Por supuesto ello fue resistido no solo por la propia Catalina sino por su sobrino el católico emperador español con quien el papa no deseaba tener rencillas de ningún tipo. (3) Todo ello además al compás del movimiento luterano de la reforma que sacudía violentamente los cimientos de la fe y consecuentemente los pilares jurídicos y políticos del poder europeo. De hecho, la familia de Ana Bolena y ella misma simpatizaban con las ideas del monje de Turingia.

A la hora de examinar seriamente los acontecimientos que siguieron es difícil pensar con seriedad que la pasión por la Bolena y el deseo de tener por fin un heredero varón pudieran haber originado consecuencias políticas de tamaño alcance. Por supuesto que dicha cuestión poseía un peso que no puede negarse pero Enrique en realidad estaba posicionando a Inglaterra, que era un reino de segundo orden detrás de España y Francia, fuertemente en el escenario mundial de su época. La reforma que emprendió Enrique tuvo características mucho más políticas y fiscales que religiosas ya que, aún habiendo roto con el papado romano, la esencia doctrinal no cambió y aunque el monarca coqueteaba sutilmente con los protestantes, en los hechos negaba el eje de la doctrina luterana es decir la justificación por la fe (4). Habiendo aclarado el punto con respecto a las verdaderas motivaciones del rey, podemos decir que se aceleraron los tiempos al proceder por medio de un tribunal especial y sin anuencia de Roma a decretar la nulidad de su matrimonio con Catalina y luego su casamiento con Ana Bolena. Ahora bien, en los términos de lo que verdaderamente interesa a esta obra, a partir

de ese momento comenzaron a dictarse normas que restringían el poder de la iglesia de Roma, se detuvieron los envíos de dinero a la sede papal y como culminación en 1534 fue dictada la ley de supremacía, por la cual básicamente se reconocía al monarca como jefe de la iglesia inglesa o iglesia anglicana (5) y la ley de traición que castigaba a todo aquel que negara dicha supremacía real. Este cisma, que, como ya hemos expresado tuvo mucho más de político que de religioso, sin embargo, marcaría en lo restante del siglo XVI y también en gran parte del siguiente terribles conflictos en los que la religión, ahora sí, ocuparía un lugar preponderante.

El cisma anglicano tuvo consecuencias funestas para Tomás Moro; simpatizante del bando de la reina Catalina. Eligió apartarse de sus responsabilidades y permanecer en silencio sin oponerse en forma explícita al divorcio. Sin embargo, era tan grande su autoridad moral e intelectual que el rey solicitó de su parte un juramento de lealtad que Moro no concedió. De hecho, una vez encarcelado y enjuiciado manifestó luego de un extenso proceso que no conocía ningún fundamento que justificase que un laico pudiese gobernar una institución religiosa (Suhamy, 2015). Finalmente fue ejecutado el 6 de julio de 1535.

Utopía, su obra más famosa fue escrita casi contemporáneamente con *El Príncipe*, (6) aunque podría decirse que en muchos aspectos constituye su más acabada antítesis. Casi como una paradoja, este libro que analizaremos a continuación, descripción de una sociedad imaginaria con toda su inmensa cuota de crítica hacia la realidad de su época y su sistema de poder, fue el que terminó por acercarlo al afecto de Enrique VIII y también a su trágico final veinte años más tarde.

2. El nacimiento de las utopías

Al estudiar al filósofo griego Platón, explicamos el sentido de la palabra *utopía* como el “no lugar”, es decir, aquel sitio o estadio al que jamás lograríamos llegar, y definimos a la obra *La república*, de este autor, como la primera de ellas en la historia humana. Por supuesto, ello se contradice de plano con el título de este acápite, básicamente porque, más allá de que claramente *La república* constituye algo inalcanzable para el hombre, es muy posible que Platón creyese lo contrario en muchas de sus dimensiones.

La utopía que nace durante el humanismo es, valga la vulgar redundancia, claramente utópica. A la inmensa carga de optimismo que implicó el humanismo renacentista, etapa en la cual el ser humano logró ubicarse en el centro de la escena y se sintió pleno y capaz de lograr los más grandes cometidos: la cúpula de Brunelleschi en el Duomo de Florencia, el David de Miguel Ángel, el descubrimiento de América, la invención de la imprenta, la Basílica de San Pedro y todo aquello que podía exaltarlo casi a alturas divinas, le siguió un período de luchas sangrientas de índole política y religiosa entre fines del siglo XV y mediados del siglo XVI, (7) que menguaron esa predisposición de ánimo. A ello debemos agregarle el espíritu maquiaveliano y su extremo realismo, que explicaba el mundo y su funcionamiento tal como es. El utopismo será entonces la respuesta humanista a ese estado de ánimo y conciencia que provocaron estos acontecimientos, y de alguna manera, a los límites que fue encontrando el espíritu inicial del Renacimiento. La utopía pensaba el mundo como debería ser o cómo el ser humano debería desear que fuese. Por supuesto que no todas las utopías se plantearon de la misma manera; algunas realmente plantearon el *outopos*, otras se usaron como críticas mordaces e irónicas a aquello que sucedía en determinada época y lugar, aunque en todas ellas se vislumbraba el deseo humano de una sociedad ideal.

A partir de entonces, la utopía se desarrollará como un género político, (8) social y económico que encarnaba el ideal de una sociedad justa y feliz. Obvia decir que el mero hecho del pensamiento utópico excluye todo tipo de concepción dogmática del universo, ya que se debe poseer la amplitud para imaginar todo tipo de alternativas posibles.

El género utópico ha transitado los siglos y llegó con vigor hasta nuestros días. De hecho, el siglo XX ha sido testigo del nacimiento de las antiutopías o distopías, es decir que la sociedad representada en el futuro tiene características negativas que conducen a la alienación humana. *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley (1932) o *1984*, de George Orwell (1949), son ejemplos de distopías.

3. Utopía

Esta obra de Moro se publicó en latín en 1516 en Lovaina, y su título original es *de optimo rei publicae statu*, que hace alusión al mejor grado de desarrollo posible de un Estado. Un antecedente curioso es que el segundo libro, es decir *Utopía* en realidad, se escribió antes que el primero.

Utopía es un libro de un poco más de cien páginas con un estilo directo y carente de florituras, aunque pleno de ironías, empezando por los nombres de todo aquello que existe en este lugar imaginario. La isla donde se desarrolla la narración remite a algún punto cercano a Sudamérica, aunque todos entendemos que Moro habla alegóricamente de su propia patria, sirviéndose del gran impacto que en las mentes europeas había causado el reciente descubrimiento de América y toda el aura mágica, mitológica y legendaria que ya poseía.

El primero de los libros versa sobre el consejo a los príncipes, la situación social de Inglaterra y, sobre el final, se realiza un exordio sobre *Utopía* que conduce al segundo libro, donde se describe a la isla en sus dimensiones políticas, sociales, económicas, culturales y en todo cuanto hace a la persona humana. El primer libro constituye un diálogo entre el autor, una persona llamada Peter Gilles y un personaje llamado Rafael Hitlodeo, (9) quien, según él, había participado de la expedición de Américo Vespucio, de quien luego se había separado junto con dos docenas de hombres en una isla (10) para arribar posteriormente a Utopía. Hitlodeo cautiva a sus interlocutores no solo con sus aventuras, sino también con sus profundos conocimientos y cultura. En el segundo libro, esta singular figura cuenta al público sobre Utopía.

En la isla prima una especie de comunismo ligero, a diferencia de los propuestos por Platón en *La república*. En sus doscientas millas de extensión se emplazan cincuenta y cuatro amplias ciudades, en cada una de las cuales habitan seis mil familias; su capital es Amaurota, (11) y en cada una de las ciudades, los terrenos agrícolas son trabajados por quienes viven allí, quienes son enviados en forma rotativa a pasar dos años en el campo. En la ciudad propiamente dicha, las casas se intercambian por sorteo cada diez años y no existe propiedad privada, por cierto, todos visten una prenda común donde solo se distingue el sexo y al celibato del matrimonio. No existe la moneda y los metales preciosos carecen de todo valor. Además, cada ciudadano, más allá de su trabajo rotativo en el campo, debe aprender un oficio y trabajar en jornadas de seis horas; no hay lugar para la molicie, aunque tampoco para el trabajo servil o, en palabras de Hitlodeo:

> El principal cometido, y casi el único, de los sifograntes (12) estriba en procurar y vigilar para que nadie esté ocioso, sino que todos se apliquen a su oficio asiduamente, pero también para que no esté agobiado como las bestias de carga… (2019: 130).

En la misma línea de pensamiento, en la primera parte de la obra, se critican el afán de lucro de la época, la masificación de la economía, la especulación de las tácticas mercantiles y la explotación humana. La pereza y haraganería son fuertemente criticadas más allá de la condición social del individuo, no importa si se trata de una persona rica o pobre. A todo ello, como hemos visto, la solución utópica consiste en esa clase de comunismo ingrávido del libro segundo.

La sociedad descripta por Hitlodeo encuentra su fundamento en la familia, para formar la cual las mujeres, al casarse, deben trasladarse a la casa de sus maridos, mientras los hombres deben permanecer en su hogar regidos por el miembro más anciano de la familia. El matrimonio es obligatorio y, aunque estén penadas las relaciones prematrimoniales, así como el adulterio, los futuros cónyuges tienen el derecho de poder contemplarse desnudos antes de la boda y la potestad de elegirse o no. (13) Viene al caso aclarar que cada familia tiene topes máximos y mínimos de individuos, los cuales, si exceden la cuota deben trasladarse a otra casa que aún no haya superado el tope. Por cierto, todos están sometidos a la mirada del otro, razón por la cual las reglas han de cumplirse estrictamente.

Como ya se ha dicho, la jornada laboral constaba de seis horas y la distribución de los bienes se realizaba en forma igualitaria; todos podían tener lo necesario para satisfacer sus necesidades. El racional en este caso es que, si todos trabajan un poco, ello alcanzará para subvenir con sobriedad a las exigencias de la vida. Esto también nos remite al comunismo de clase aristocrática de *La república* platónica.

Una singularidad evidente para la época es el sentido de tolerancia religiosa y libertad de opinión, sumamente explícitas para la época. En verdad, si bien en aquel momento esta cuestión remitía generalmente a la cuestión religiosa, pues de ella se derivaban las demás dimensiones del hombre, la posibilidad de expresarse libremente fue otorgada por Utopos, el primer rey y fundador de esta sociedad: “Así, pues, declaró pendiente toda esta cuestión y dejó libre a cada cual de creer lo que le pareciera” (2019: 185).

Es cierto que, a tenor de lo ya analizado, esta presunta libertad de expresión y conciencia se ve limitada por aspectos muy concretos sobre la forma de vida, en tanto y en cuanto no puede existir verdaderamente libertad en ningún sentido si no puedo decidir qué tipo de ropaje debo usar o con quién he de vivir.

Otra cuestión razonablemente extraña para su tiempo es el sistema de gobierno que regía en la isla. Cada treinta familias se elegía un magistrado llamado sifogrante o filarca; (14) al frente de diez filarcas y sus familias se encontraba el protofilarca; y finalmente, los doscientos eligen por voto secreto a un príncipe de entre cuatro nominados por el pueblo. El cargo de príncipe es perpetuo, salvo que dicho funcionario pretenda la tiranía. En definitiva, si bien no lo podemos asimilar a lo que hoy llamaríamos un gobierno democrático, sí podemos decir que la democracia impregna la base del régimen gubernamental de Utopía.

En conclusión, *Utopía* es una obra con variadas singularidades y muchas contradicciones ¿Pretendió ser una crítica a la Inglaterra de los Tudor? No podríamos dar una respuesta definitiva. ¿Su finalidad entonces estuvo asociada con una exquisita ironía sobre la sociedad europea que Moro conocía? También es difícil contestar con certeza. En realidad, a la libertad de expresión se le contrapone una estricta vigilancia sobre la esfera pública y privada de cada individuo, y a la prédica de la tolerancia religiosa, la conducta de su autor, que eligió morir para que el papa de Roma tuviese la última e indiscutible palabra en todo aspecto doctrinal. Por otra parte, al adelanto que supuso la idea de elegir libremente a sus representantes se le opuso un férreo colectivismo de acuerdo con el cual el ser individual desaparece en la noción de colectividad. Sin embargo, y a fuer de justicia, la noción de individualidad que traería el Iluminismo estaba muy lejos de poder ser, siquiera, imaginada por Moro y, más allá de las contradicciones propias de una época de cambios, la mera ilusión de una sociedad en la cual las personas tuvieran la mínima capacidad de expresarse, elegir y ser toleradas constituyó un paso hacia adelante en la consecución de libertades que siglos después se transformaron en realidades concretas y tangibles.

---

1. En 1509, año de la asunción de Enrique VIII solo la mitad de las familias de la alta nobleza inglesa conservaban su título (Townson, 2012).

2. María Tudor reinó desde 1553 hasta su muerte en 1558. Durante su reinado intentó restablecer la religión católica en Inglaterra al costo de crueles persecuciones y medidas represivas que le valieron

el mote de *Bloody Mary* o María la sangrienta.

3. En 1527 Carlos V tomó Roma e hizo prisionero al papa Medici Clemente VII en el Castillo de Sant'Angelo durante varios meses. Ello como parte de un conflicto internacional mucho más amplio en su geografía y extenso en el tiempo.

4. Debemos también admitir que el clima de época que en Europa se había gestado con la reforma protestante añadido a ciertas señales sutiles del rey confundieron a una parte de la población que entendió que los Tudor habían comenzado la reforma en Inglaterra, siendo luego severamente reprimidos.

5. La Ley de Supremacía como se ha dicho constituyó el cenit de la construcción jurídica y política de la iglesia anglicana y su ruptura con Roma. Antes, su camino había sido pavimentado con normas tales como la ley de anatas que suprimió las remesas de dinero enviadas al papado, la ley de apelaciones que limitaba las mismas a Roma en caso de divergencias canónicas o la ley de dispensas que prohibía solicitarlas al Papa entre otras.

6. *Utopía* fue escrita entre 1515 y 1516.

7. Las guerras franco-españolas en Italia, iniciadas a fines del siglo XV, y luego la Reforma protestante, la Contrarreforma y la sangrienta guerra de los Treinta Años.

8. A modo de ejemplo, el marxismo tuvo que distinguir entre socialismo utópico y científico.

9. Su nombre podría traducirse como aquel que reparte salud o que concede aquello que no tiene sentido.

10. Esto es estrictamente real.

11. Significa oscuro o neblinoso, posiblemente una alusión a Londres.

12. Magistrado elegido anualmente cada treinta familias.

13. Recordemos una antigua costumbre espartana de características similares.

14. Según se trate de la antigua lengua o de la moderna.

Bibliografía

A.A.V.V.: *Biblia de América. Edición popular*. Vizcaya. Atenas. PPC. Sígueme. Verbo Divino, 1997.

Abulafia, David: *El gran Mar. Una historia humana del Mediterráneo*. Barcelona. Crítica, 2013.

Agustín, San: *La Ciudad de Dios*. Tomo I. Buenos Aires. Club de lectores, 2007.

—*La Ciudad de Dios*. Tomo II. Buenos Aires. Club de lectores, 2007.

Alighieri, Dante: *De la monarquía*. Buenos Aires. Losada, 2005.

Aquino, Santo Tomás de: *Suma de teología. Volumen I. Parte I*. Madrid. B.A.C., 1993.

—*Suma de teología. Volumen I. Parte II*. Madrid. B.A.C., 1993.

La monarquía. Madrid. Tecnos, 1995.

Arce, Javier: *Roma*. En Vallespin, Fernando (ed.): *Historia de la teoría política*, 1. Madrid. Alianza, 2014.

Aristóteles: *Etica a Nicómaco*. Madrid. Alianza, 2002.

—*Política*. Madrid. Gredos, 2007.

—Política. Buenos Aires. Prometeo, 2015.

Armstrong, Karen: *Breve historia del mito.* Navarra. Salamandra, 2005.

—*Historia de Jerusalén. Una ciudad y tres religiones.* Barcelona. Paidós, 2005.

Armstrong, A. H.: *Introducción a la filosofía antigua*. Buenos Aires. Eudeba, 1993.

Asimov, Isaac: *Historia y cronología del mundo. La historia del mundo desde el Big Bang hasta 1945*. Barcelona. Ariel, 2013.

Baring, Anne y Cashford, Jules: *El mito de la diosa*. México. Fondo de Cultura Económica, 2005.

Bauza, Hugo Francisco: *Qué es un mito. Una aproximación a la mitología clásica*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 2005.

Bayet, Albert: *Historia de la libertad de pensamiento*. Buenos Aires. Paidós, 1967.

Beard, Mary: *SPQR. Una historia de la antigua Roma*. Buenos Aires. Crítica, 2016.

Bendriss, Ernest: *Breve historia de los Merovingios. Los orígenes de la Francia Medieval*. Madrid. Dilema, 2007.

Benito, David: *Historias de la Prehistoria*. Buenos Aires. El Ateneo, 2017.

Bermejo Barrera, José Carlos*: Introducción a la sociología del mito griego*. Madrid. Akal, 1994.

Bertolini, Francisco: *Historia de Roma*. Madrid. Edimat, 1999.

Bickel, Ernst: *Historia de la literatura romana*. Madrid. Gredos, 2009.

Bisson, Thomas: *La crisis del siglo XII*. Barcelona. Crítica, 2010.

Bloch, Marc: *La sociedad feuda*l. Buenos Aires. Claridad, 2016.

Bloom, Harold y Rosemberg, David: *El libro de J*. Barcelona. Interzona, 1995.

Bloom, Harold: *El canon occidental*. Barcelona. Anagrama, 2001.

—*Jesús y Yahvé. Los nombres divinos*. Buenos Aires. Taurus, 2006.

Bobbio, Norberto: *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político.* México. Fondo de Cultura Económica, ٢٠٠٧.

Boecio: *La consolación de la Filosofía*. Madrid. Alianza, 2015.

Borreguero Beltrán, Cristina: *La Guerra de los Treinta Años 1618-1648. Europa ante el abismo*. Madrid. La esfera de los libros, 2018.

Bruit Zaidman, Louise y Schmitt Pantel, Pauline: *La religión griega en la polis de la época clásica*. Madrid. Akal, 2002.

Bühler, Johannes: *La cultura en la Edad Media. El primer renacimiento de Occidente*. Barcelona. Reditar Libros, 2006.

Burke, Peter: *El Renacimiento*. Barcelona. Crítica, 1999.

—*El sentido del pasado en el Renacimiento*. Madrid. Akal, 2016.

Butterfield, Herbert: *Maquiavelo y el arte de gobernar*. Buenos Aires. Huemul, 1965.

Calderón Bouchet, Rubén: *Pax romana. Ensayo para una interpretación del poder político en Roma*. Buenos Aires. Huemul, 1984.

Campbell, Joseph: *Imagen del mito*. Buenos Aires. Ediciones Atalanta, 2012.

Caratini, Roger: *Jesús. De Belén al Gólgota*. Buenos Aires. El Ateneo, 2005.

Filippo, Carla: *De la ciudad al campo*. En Eco, Umberto (coordinador): *La Edad Media. I. Bárbaros, cristianos y musulmanes*. México. Fondo de Cultura Económica. 2015.

Chamoux, Francois: *La civilización griega*. Barcelona. Óptima, 2000.
Chatelet, Francois: *El pensamiento de Platón*. Barcelona. Labor, 1992.
Chevallier, Jean Jacques: *Los grandes textos políticos. Desde Maquiavelo hasta nuestros días*. Madrid. Aguilar, 1979.
Cicerón: *Obras políticas. Sobre la República. Las leyes*. Barcelona. Gredos, 2009.
—*Discursos III*. Barcelona. Gredos, 2017
Cline, Eric: *1177 a.C. El año en que la civilización se derrumbó*. Barcelona. Crítica, 2015.
Cordero, Néstor Luis: *La invención de la filosofía. Una introducción a la filosofía antigua.* Buenos Aires. Biblos, 2008.
Crowley, Roger: *Constantinopla 1453. El último gran asedio*. Barcelona. Ático de los libros, 2015.
Daumas, Francois: *La civilización del Egipto faraónico*. Barcelona. Óptima, 2000.
Da Silveira, Pablo: *Política & tiempo. Hombres e ideas que marcaron el pensamiento político*. Buenos Aires. Taurus, 2000.
De Romilly, Jacqueline*: Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles.* Madrid. Gredos, 2010.
Duby, Georges: *El año mil. Una interpretación diferente del milenarismo*. Barcelona. Gedisa, 2006.
Duch, Lluís: *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona. Herder, 1998.
Durant, Will: *La vida de Grecia I*. Buenos Aires. Sudamericana, 1952.
—*La vida de Grecia II*. Buenos Aires. Sudamericana, 1952.
—*César y Cristo I*. Buenos Aires. Sudamericana, 1955.
—*César y Cristo II*. Buenos Aires. Sudamericana, 1955.
—*La Edad de la fe*. Tomo I. Buenos Aires. Sudamericana, 1956.
—*El Renacimiento*. Tomo I. Buenos Aires. Sudamericana, 1958.
Ehrman, Bart: *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*. Barcelona. Ares y Mares, 2004.
Eiroa, Jorge Juan: *Nociones de Prehistoria general*. Barcelona. Ariel Prehistoria, 2014.
Eliade, Mircea: *Mito y realidad*. Barcelona. Labor, 1992.
—*Historia de las creencias e ideas religiosas I*. Barcelona. Paidós Orientalia, 2010.
—*Historia de las creencias e ideas religiosas II*. Barcelona. Paidós Orientalia, 2015.

Eusebio de Cesarea: *Historia eclesiástica*. Madrid. BAC, 2010.
Figgis, John Neville: *El derecho divino de los reyes*. México. Fondo de Cultura Económica, 1982.
Filostrato: En *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid. Gredos, 1996.
Finley, M.I.: *Grecia primitiva: la Edad de Bronce y la era arcaica*. Buenos Aires. Eudeba, 1987.
—*Los griegos de la antigüedad*. Colombia. Labor, 1994.
—*El mundo de Odiseo*. México. Fondo de Cultura Económica, 2014.
Flavio Josefo: *Historias de las guerras de los judíos y de la destrucción del templo y ciudad de Jerusalén*. Tomo I. Madrid. Librería de la viuda de Hernando y Cia., 1891.
—*Antigüedades Judías. Libros I- XI*. Madrid. Akal, 2002.
Antigüedades judías. Libros XII- XX. Madrid. Akal, 2002.
Foster, Benjamín y Foster, Karen: *Las civilizaciones antiguas de Mesopotamia*. Barcelona. Crítica, 2011.
Frazer, James George: *La rama dorada*. México. Fondo de Cultura Económica, 2003.
Ganshof, Francois Louis: *El Feudalismo*. Barcelona. Ariel, 1985.
García Gual, Carlos: *Introducción a la mitología griega*. Madrid. Alianza, 2005.
—*La Grecia Antigua*. En Vallespin, Fernando: *Historia de la teoría política*, 1. Madrid. Alianza, 2014.
Gaarder, Jostein: *El mundo de Sofía*. Madrid. Siruela, 1996.
Gettell, Raymond G.: *Historia de las ideas políticas I*. México. Editora Nacional, 1967.
Gibbon, Edward: *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*. Madrid. Turner, 2006.
Gilbert, Martín: *Atlas de la historia judía*. Jerusalem. La Semana Publicaciones, 1978.
Gilson, Etienne: *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XV*. Madrid. Gredos, 2014.
Gimbutas, Marija: *Diosas y dioses de la vieja Europa (7000-3500 a. C.)*. Madrid. Siruela, 2014.
Giner, Salvador: *Historia del pensamiento social*. Barcelona. Ariel, 1994.
Glover, T.R.: *El mundo antiguo*. Buenos Aires. Eudeba, 1993.
Gómez Espelosin, Francisco Javier: *Diccionario de términos del mundo antiguo.* Madrid. Alianza, 2005.

Gordon Childe, Vere: *Los orígenes de la civilización*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 1992.
Gorgias: Encomio a Helena. En *Sofistas. Obras*. Madrid. Gredos, 2007.
Graves, Robert. *Los mitos griegos 1*. Buenos Aires. Alianza, 1996.
Graves, Robert y Patai, Raphael: *Los mitos hebreos*. Madrid. Alianza, 2000.
Grimal, Pierre: *Diccionario de mitología griega y romana*. Buenos Aires. Paidós, 2006.
Harari, Yuval Noah*: De animales a dioses. Breve historia de la humanidad.* Buenos Aires. Penguin Random House, 2016.
Haskins, Charles Homer: *El renacimiento del siglo XII*. Barcelona. Ático de los libros, 2013.
Heller, Hermann: *Teoría del Estado*. México. Fondo de Cultura Económica, 2017.
Heródoto: *Los nueve libros de la historia*. Madrid. Edaf, 2004.
Hesiodo: *Teogonía. Los trabajos y los días. El escudo de Heracles. Idilios de Bion. Idilios de Mosco. Himnos Orficos*. México. Porrúa, 1990.
Hindley, Geoffrey: *Las Cruzadas. Peregrinaje armado y guerra santa*. Barcelona. Zeta, 2010.
Hourani, Albert. *La historia de los árabes*. Barcelona. Vergara, 2003.
Hus, Alain: *Los etruscos*. México. Fondo de Cultura Económica, 1996.
Idinopulos, Thomas: *Jerusalem. Judíos. Cristianos. Musulmanes*. Santiago de Chile. Andrés Bello, 1995.
Jacq, Christian: *El enigma de la piedra*. Barcelona. Grupo Z, 1999.
—*El origen de los dioses. Claves para descifrar los textos de las pirámides.* Barcelona. Martínez Roca, 1999.
—*El Egipto de los grandes faraones*. Barcelona. Martínez Roca, 2001.
Jaeger, Werner: *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México. Fondo de Cultura Económica, 2000.
Jellinek, Georg: *Teoría general del Estado*. Buenos Aires. Albatros, 1943.
Johnson, Paul: *La historia del cristianismo*. Buenos Aires. Vergara, 1989.
—*La historia de los judíos*. Buenos Aires. Vergara, 1991.
—*El renacimiento*. Buenos Aires. Mondadori, 2005.
Jutglar, Antoni y Florit, José: Plataforma social del Renacimiento, el Humanismo y la definición de la Modernidad. En *Historia Universal Salvat*. Vol. 12. De la Baja Edad Media al Renacimiento. Barcelona. Salvat, 1999.

Kenny, Anthony: *Breve historia de la filosofía occidental*. Buenos Aires. Paidós, 2009.
Kirk, Geoffrey: *La naturaleza de los mitos griegos*. Barcelona. Labor, 1992.
Kissinger, Henry: *La diplomacia*. México. Fondo de Cultura Económica, 1995.
Kitto, Humphre y David Finley: *Los griegos*. Buenos Aires. Eudeba, 1966.
Kriwaczek, Paul: *Babilonia. Mesopotamia: la mitad de la historia humana*. Madrid. Ariel, 2010.
Laboa Gallego, Juan María: *Historia de los Papas. Entre el reino de Dios y las pasiones terrenales*. Madrid. La esfera de los libros, 2011.
Le Bon, Gustavo: *La civilización de los árabes. Versión española de Luis Carreras*. Buenos Aires. Editorial Arábigo-Argentina "El Nilo", 1974.
Le Glay, Marcel: *Grandeza y decadencia de la república romana*. Madrid. Cátedra, 2001.
Le Goff, Jacques: *Los intelectuales en la Edad Media*. México. Gedisa, 1996.
—*En busca de la Edad Media*. Buenos Aires. Paidós, 2007.
—Jacques: *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona. Gedisa, 2008.
—*Hombres y mujeres de la Edad Media*. Portugal. Fondo de Cultura Económica, 2013.
Leveque, Pierre: *El mundo helenístico*. Buenos Aires. Paidós, 2006.
Liverani, Mario: *El antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*. Barcelona. Crítica, 2012.
Luján, Eugenio: Introducción general. En *Sofistas*. Madrid. Gredos, 2007.
Maquiavelo, Nicolás: *El Príncipe*. Madrid. Sarpe, 1983
—*Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid. Akal, 2016.
Melero Bellido, Antonio: ¿Quiénes fueron los sofistas? En *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid. Gredos, 1996.
Monnsen, Teodoro: *Historia de Roma*. Tomo II. Madrid. Francisco Góngora Editor, 1876.
More, Thomas: *Utopía*. Madrid. Akal, 2019.
Müntz, Eugenio: *Los precursores del Renacimiento*. Buenos Aires. Elevación, 1947.
Nestle, Wilhelm: *Historia del espíritu griego*. Barcelona. Ariel, 2010.
Nixey, Catherine: *La edad de la penumbra. Cómo el cristianismo destruyó el mundo clásico*. Buenos Aires. Taurus, 2019.

O’Donnell, James: *La ruina del imperio romano*. Barcelona. Ediciones B, 2010.
Pagels, Elaine: *Los evangelios gnósticos*. Barcelona. Crítica, 2004.
Piganiol, André: *Historia de Roma*. Buenos Aires. Eudeba, 1981.
Pindaro: *Odas*. España. Planeta- De Agostini, 1998.
Piñero, Antonio: *Los cristianismos derrotados ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?* Madrid. Edaf, 2008.
Pirenne, Henri: *Las ciudades de la Edad Media*. Buenos Aires. Claridad, 2011.
—*Mahoma y Carlomagno*. Buenos Aires. Claridad, 2013.
Pirenne, Jacques: *Civilizaciones antiguas*. Barcelona. Luis De Caralt Editor, 1967.
Platón: Apología. En *Sofistas*. *Obras*. Madrid. Gredos, 2007.
—Apología de Sócrates. En *Diálogos I*. Madrid. Gredos, 2015.
—Carta VII. En *Diálogos VI*. Madrid. Gredos, 2015.
—Critón. En *Diálogos I*. Madrid. Gredos, 2015.
—Fedón. En *Diálogos III*. Madrid. Gredos, 2015.
—Gorgias. En *Diálogos II*. Madrid. Gredos, 2015.
—Leyes (libros VI- XII). En *Diálogos VIII*. Madrid. Gredos, 2015.
—Político. En *Diálogos V*. Madrid. Gredos, 2015.
—Protágoras. En *Diálogos I*. Madrid. Gredos, 2007.
—Sofista. En *Diálogos V*. Madrid, Gredos, 2015.
—Teeteto. En *Sofistas. Obras*. Madrid. Gredos, 2007.
—*República*. Buenos Aires. Eudeba, 2004.
Plinio El Joven: *Cartas*. Madrid. Gredos, 2016.
Plutarco: *Vidas paralelas I*. Madrid. Gredos, 2017.
—*Vidas paralelas VIII*. Madrid. Gredos, 2017.
Polibio: *Historia Universal*. Buenos Aires. Ediciones del Solar, 1965.
Popper, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos I*. México. Planeta-Agostini, 1992.
—*La sociedad abierta y sus enemigos II*. México. Planeta-Agostini, 1992.
Prelot, Marcel: *Historia de las ideas políticas*. Buenos Aires. La Ley, 1971.
Rodríguez Adrados, Francisco: *Nueva historia de la democracia. De Solón a nuestros días*. Barcelona. Ariel, 2011.
Romero, José Luis: *De Heródoto a Polibio. El pensamiento histórico en la cultura griega*. Buenos Aires. Miño y Dávila, 2009.
—*La Edad Media*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 2010.

—*La cultura occidental. Del mundo romano al siglo XX*. Buenos Aires. Siglo XXI, 2013.
Rubenstein, Jay: *Los ejércitos del cielo. La primera cruzada y la búsqueda del apocalipsis*. Barcelona. Pasado & Presente, 2011.
Rúegg, Walter: *Historia de la universidad en Europa. Volumen I. Las universidades en la Edad Media*. Bilbao. Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1994.
San Agustín: *Confesiones*. Madrid. Sarpe, 1985.
Saban, Mario: *Todos somos judíos*. Buenos Aires. Beas, 1994.
—*El judaísmo de San Pablo. La matriz judía del cristianismo Tomo I*. Buenos Aires. Mario Saban, 2003.
—*El judaísmo de Jesús*. Buenos Aires. Mario Saban, 2012.
—*Sinagoga/Iglesia. La ruptura del siglo II. La división religiosa entre el judaísmo y el cristianismo en el siglo II*. Buenos Aires. Mario Saban, 2016.
Sabine, George H.: *Historia de la teoría política*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 1992.
Sánchez Viamonte, Carlos: *Las instituciones políticas en la historia universal. Buenos Aires.* Bibliográfica Omeba, 1962.
Sanguinetti, Horacio: *Principios éticos y políticos en "La Ilíada"*. Buenos Aires. Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas. Anticipo Anales. Tomo XV, 1986.
Sartori, Giovanni: ¿Qué es la democracia? Buenos Aires. Taurus, 2003.
Schama, Simón: *La historia de los judíos. Volumen I. En busca de las palabras. 1000 a.e.c.- 1492*. Barcelona. Penguin Random House, 2015.
Shirer, William: *Auge y caída del Tercer Reich. Volumen I. Triunfo de Adolf Hitler y sueños de conquista*. Buenos Aires. Planeta, 2010.
Schure, Edouard: *Jesús y los esenios*. Buenos Aires. Kier, 1985.
Scott, Carter: *Los hititas*. Madrid. Edimat, 1998.
Souviron, Bernardo: *Hijos de Homero*. Madrid. Alianza, 2017.
Strauss, Barry: *La guerra de Espartaco*. Barcelona. Edhasa, 2010.
Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (compiladores): *Historia de la filosofía política*. México. Fondo de Cultura Económica, 2004.
Suetonio: *Vida de los doce Césares*. Buenos Aires. Editorial de Ediciones Selectas, 1963.
Suhamy, Henri: *Enrique VIII*. Buenos Aires. El Ateneo, 2015.
Syme, Ronald: *La revolución romana*. Barcelona. Crítica, 2010.

Tacito: *Anales*. Tomo II. Madrid. Librería de los sucesores de Hernando, 1910.
Tito Livio: *Historia romana. Tomo I*. Buenos Aires. El Ateneo, 1955.
Townson, Duncan: *Breve historia de Inglaterra*. Madrid. Alianza, 2012.
Tucidides: *Historia de la guerra del Peloponeso*. México. Porrúa, 1998.
Ullmann, Walter: *Escritos sobre teoría política medieval*. Buenos Aires. Eudeba, 2003.
—*Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona. Ariel, 2013.
Vasari, Giorgio: *Le vite dei piú eccellenti pittori, scultori e architetti*. Roma. Newton Compton Editori, 2009.
Verdon, Jean: *Las supersticiones en la Edad Media*. Buenos Aires. El Ateneo, 2009.
Vernant, Jean Pierre: *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*. Barcelona. Círculo de Lectores, 2000.
—*Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona. Ariel, 2001.
—Jean Pierre: *Entre mito y política*. México. Fondo de Cultura Económica, 2002.
—*Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires. Paidós, 2004.
Vidal-Naquet, Pierre: *El mundo de Homero*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 2007.
Virgilio: *La Eneida*. Barcelona. RBA, 1995.
Vivanti, Corrado: *Maquiavelo. Los tiempos de la política*. Buenos Aires. Paidós, 2013.
Walker, Joseph M.: *Historia de la Grecia antigua*. Madrid. Edimat, 1999.
Walker, Martín: *Los egipcios*. Madrid. Edimat, 1998.
Wickham, Chris: *El legado de Roma. Una historia de Europa de 400 a 1000*. Barcelona. Ediciones de pasado y presente, 2013.
Wilson, Emily: *La muerte de Sócrates. Héroe, villano, charlatán, santo.* Tarragona. Biblioteca Buridán, 2007.